

James D. G. Dunn

El cristianismo
en sus comienzos

Tomo II / Volumen 1

Comenzando
desde Jerusalén

Traducción:
Serafín Fernández Martínez

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 05
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Título original: *Christianity in the Making*. Volume II: *Beginning from Jerusalem*.
Traducción: *Serafin Fernández Martínez*.

Diseño de sobrecubierta: *Francesc Sala*.

Ilustración de sobrecubierta: *Mosaico de Madaba (Jordania)*, la representación cartográfica más antigua de Jerusalén y Tierra Santa.

© 2009 Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Publicado con permiso de Doubleday, una división de Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc.

© Editorial Verbo Divino, 2012. Es propiedad.

Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra).

Printed in Spain. Impreso en España

Depósito legal: NA. 831-2012

ISBN Obra completa: 978-84-8169-917-3

ISBN Tomo I: 978-84-8169-864-0

ISBN Tomo II/Volumen 1: 978-84-9945-243-2

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos: www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

*Para Catrina,
David
y Fiona,
lo mejor de mí,
de nosotros*

In memoriam
Profesor C. F. D. (Charlie) Moule
1909-2008
Mi doctor-padre

Contenido

LISTA DE MAPAS	12
SIGLAS Y ABREVIATURAS	13
PRÓLOGO	21

SEXTA PARTE

COMPOSICIÓN DE UNA HISTORIA SOBRE LOS COMIENZOS DEL CRISTIANISMO

20. LA BÚSQUEDA DE LA IGLESIA HISTÓRICA	27
20.1 Definición de términos.....	28
20.2 De Jesús a Pablo	43
20.3. De secta judía a religión gentil	56
21. LAS FUENTES	81
21.1 Fuentes externas	82
21.2 Los Hechos de los Apóstoles.....	94
21.3 Los discursos de Hechos.....	120
21.4 Las cartas de Pablo	133
21.5 La tradición de Jesús.....	147
21.6 Conclusión y una nota sobre procedimiento	165

SÉPTIMA PARTE

LA PRIMERA FASE

22. EL COMIENZO EN JERUSALÉN.....	171
22.1 ¿Una comunidad o varias?	171

22.2	Entre Pascua y Pentecostés.....	176
22.3	Pentecostés	197
23.	LA COMUNIDAD MÁS TEMPRANA.....	215
23.1	El carácter social de la primera comunidad cristiana.....	215
23.2	El carácter religioso de la primera comunidad cristiana ..	229
23.3	Los dirigentes	253
23.4	Creencias acerca de Jesús	259
23.5	El significado de la muerte de Jesús.....	279
23.6	En suma, una secta mesiánica.....	288
24.	LOS HELENISTAS Y LA PRIMERA APERTURA.....	293
24.1	Una nueva fase	294
24.2	¿Quiénes eran los helenistas?	298
24.3	Los Siete.....	307
24.4	Esteban.....	311
24.5	El discurso atribuido a Esteban	320
24.6	Primera persecución: ¿contra quiénes iba dirigida?	329
24.7	La misión de Felipe	334
24.8	El avance en Antioquía.....	351
24.9	¿Una teología helenista/antioquena?	367
25.	EL SURGIMIENTO DE PABLO.....	383
25.1	La juventud y educación de Saulo	384
25.2	“El perseguidor” (Gál 1,23).....	398
25.3	“Estando ya cerca de Damasco, hacia el mediodía”	410
25.4	Origen del evangelio de Pablo	422
25.5	Las consecuencias inmediatas y el “período de túnel”	428
26.	LA MISIÓN DE PEDRO	447
26.1	Apostolado a “la circuncisión”	448
26.2	Cesarea como punto central	453
26.3	La conversión de Pedro	460
26.4	La aceptación de Cornelio.....	468
26.5	Tiempos difíciles bajo Herodes Agripa I (Hch 12)	474
26.6	¿Una teología característicamente petrina?.....	487
27.	CRISIS Y CONFLICTO	489
27.1	La misión con punto de partida en Antioquía.....	490
27.2	La crisis	514
27.3	El Concilio de Jerusalén	523
27.4	Conflicto: el incidente en Antioquía.....	548

27.5 La verdad del Evangelio.....	562
27.6 Las consecuencias	570

OCTAVA PARTE

APÓSTOL DE LOS GENTILES

28. DATAS, DESTINOS Y DISTANCIAS	579
28.1 Cronología de la vida y misión de Pablo	579
28.2 Viajes y vía crucis	596
29. PABLO EL APÓSTOL	603
29.1 El segundo fundador del cristianismo.....	603
29.2 ¿Quién creía ser Pablo?	606
29.3 El apóstol	615
29.4 Estrategia de Pablo	627
29.5 Táctica de Pablo.....	643
29.6 Sus colaboradores	655
29.7 El evangelio de Pablo.....	662
29.8 Pastor de almas y autor de epístolas.....	678
30. LAS IGLESIAS DE PABLO.....	691
30.1 ¿Por qué “iglesia”?.....	692
30.2 Iglesias domésticas: los indicios arqueológicos	694
30.3 ¿Asociación o culto religioso?.....	702
30.4 Composición social de las iglesias paulinas	717
30.5 Organización de las iglesias paulinas.....	734
30.6 Sus reuniones	739
30.7 Líneas divisorias	747
30.8 La red cristiana.....	753
30.9 Conclusión.....	757

Lista de mapas

Jerusalén en el siglo primero.....	221
La misión de Felipe y los helenistas	349
Antioquía (de Siria)	353
Misión de Pedro	454
Cesarea	459
Misión de Pablo desde Antioquía	494

Siglas y abreviaturas

Sagrada Escritura

Gn	Génesis
Éx	Éxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronomio
Jos	Josué
Jue	Jueces
Rut	Rut
1 Sm	1 Samuel
2 Sm	2 Samuel
1 Re	1 Reyes
2 Re	2 Reyes
1 Cr	1 Crónicas
2 Cr	2 Crónicas
Esd	Esdras
Neh	Nehemías
Tob	Tobías
Jdt	Judit
Est	Ester
AdEst	Adiciones a Ester
1 Mac	1 Macabeos
2 Mac	2 Macabeos
Job	Job
Sal	Salmos
Prov	Proverbios
Ecl	Eclesiastés
Cant	Cantar de los Cantares
Sab	Sabiduría
Eclo	Eclesiástico
Is	Isaías
Jr	Jeremías
Lam	Lamentaciones
Bar	Baruc
EpJr	Epístola de Jeremías
Ez	Ezequiel

Dn	Daniel
OrAzar	Oración de Azarías
Sus	Susana
Bel	Bel y el dragón
Os	Oseas
Jl	Joel
Am	Amós
Abd	Abdías
Jon	Jonás
Miq	Miqueas
Nah	Nahún
Hab	Habacuc
Sof	Sofonías
Ag	Aggeo
Zac	Zacarías
Mal	Malaquías
Mt	Mateo
Mc	Marcos
Le	Lucas
Jn	Juan
Hch	Hechos
Rom	Romanos
1 Cor	1 Corintios
2 Cor	2 Corintios
Gál	Gálatas
Ef	Efesios
Flp	Filipenses
Col	Colosenses
1 Tes	1 Tesalonicenses
2 Tes	2 Tesalonicenses
1 Tim	1 Timoteo
2 Tim	2 Timoteo
Tít	Tito
Flm	Filemón
Heb	Hebreos
Sant	Santiago
1 Pe	1 Pedro

2 Pe 2 Pedro
1 Jn 1 Juan
2 Jn 2 Juan
3 Jn 3 Juan
Ap Apocalipsis
Jds Judas

Apócrifos del Antiguo Testamento

AntBibl Antigüedades bíblicas del
Seudo-Filón
ApBar(gr) Apocalipsis griego de Baruc
ApBar(sir) Apocalipsis siríaco de Baruc
(= 3 Bar)
ApMo Apocalipsis de Moisés
Arist Carta de Aristas
AsMo Asunción de Moisés
3 Esd 3 Esdras
4 Esd 4 Esdras
Hen(esl) Henoc eslavo (= 2 Hen)
Hen(et) Henoc etiópico (= 1 Hen)
Hen(heb) Henoc hebreo (= 3 Hen)
Jub Libro de los Jubileos
3 Mac 3 Macabeos
4 Mac 4 Macabeos
Martls Martirio de Isaías
OdSl Odas de Salomón
OrMan Oración de Manasés
OrSib Oráculos Sibilinos
SalSl Salmos de Salomón
TestXII Testamentos de los Doce
Patriarcas
TestAs Testamento de Aser
TestBen... Testamento de Benjamín,
etcétera

Apócrifos del NT

ApPe Apocalipsis de Pedro
EvEb Evangelio de los Ebionitas
EvEg Evangelio de los Egipcios
EvHeb Evangelio de los Hebreos
EvNaas Evangelio de los Naasenos
EvPe Evangelio de Pedro
EvTom Evangelio de Tomás
HchPil Hechos de Pilato
ProtEv Protoevangelio de Santiago

Textos de Nag Hammadi

Alógenes Alógenes
ApAd Apocalipsis de Adán
ApPbl Apocalipsis de Pablo
ApPe Apocalipsis de Pedro
1ApSant 1 Apocalipsis de Santiago
2ApSant 2 Apocalipsis de Santiago
ApocrJn Apócrifo de Juan

ApocrSant Apócrifo de Santiago
Asclepio Asclepio 21-29
BautA Sobre el bautismo A
BautB Sobre el bautismo B
BautC Sobre el bautismo C
ConCPo Concepto de Nuestro Gran
Poder

DialSalv Diálogo del Salvador
Disc. 8-9 Discurso sobre la Ogdóada y
la Enéada

EnsAut Enseñanza Auténtica
EnsSilv Enseñanzas de Silvano
EpPeFe Epístola de Pedro a Felipe
EstSet Tres Estelas de Set
EucA Sobre la Eucaristía A
EucB Sobre la Eucaristía B
Eugnosto Eugnosto el Bendito
EvEg Evangelio de los Egipcios
EvFe Evangelio de Felipe
EvTom Evangelio de Tomás
EvVer Evangelio de la Verdad
ExeAlma Exégesis sobre el alma
ExpVal Exposición valentiniana
HchPe12 Hechos de Pedro y de los
Doce Apóstoles

HipArc Hipóstasis de los Arcontes
Hipsif Hipsífrone
IntCon Interpretación
del Conocimiento

Marsanes Marsanes
Melq. Melquisedec
Norea Pensamiento de Norea
OrGracias Oración de acción de gracias
OrigMundo Sobre el origen del mundo
OrPbl Oración del Apóstol Pablo
ParafSem Paráfrasis de Sem
ProTrim Protenoia trimorfa
SentSexto Sentencias de Sexto
SofJCristo Sofía de Jesucristo
TestVerd Testimonio de la Verdad
TomAtl Libro de Tomás el Atleta
TratRes Tratado sobre la Resurrección
TratSet Segundo Tratado del Gran Set
TraTri Tratado Tripartito
Trueno Trueno, Mente perfecta
Zost Zostriano

Padres apostólicos

Bern Carta de Bernabé
1 Clem Primera Carta de Clemente
2 Clem Segunda Carta de Clemente
Did Didajé
Diog Carta a Diogneto
1 Herm Pastor de Hermas
1 Herm(m) Hermas, mandana

Herm(s)	Hermas, similitudines
Herm(v)	Hermas, visiones
IgnEf	Carta de Ignacio a los Efesios
IgnEsm	Carta de Ignacio a los Esmirnenses
IgnFil	Carta de Ignacio a los Filadelfios
IgnMagn	Carta de Ignacio a los Magnesianos
IgnPol	Carta de Ignacio a Policarpo
IgnTral	Carta de Ignacio a los Tralianos
MartPol	Martirio de Policarpo
Polic	Carta de Policarpo a los Filipenses

Targumes

Tg.EstI	Targum de Ester I
Tg.EstII	Targum de Ester II
Tg.Fragm.	Targum Fragmentario
Tg.Is	Targum de Isaías
Tg.JerI	Targum de Jerusalén I
Tg.JerII	Targum de Jerusalén II
Tg.Ket.	Targum de los Escritos
Tg.N.	Targum Neofiti I
Tg.Neb.	Targum de los Profetas
Tg.Onq.	Targum Onqelos
Tg.Pal.	Targum Palestinense
Tg.PsJon.	Targum Seudo-Jonatan
Tg.Sam	Targum Samaritano
Tg.Yem.	Targum del Yemen

Manuscritos del mar Muerto y textos afines

1QapGen	Génesis apócrifo (Iª cueva)
1QH	Himnos de acción de gracias (Iª cueva)
1QIs ^a	Primera copia de Isaías (Iª cueva)
1QIs ^b	Segunda copia de Isaías (Iª cueva)
1QM	Rollo de la Guerra (Iª cueva)
1QpHab	Péser de Habacuc (Iª cueva)
1QS	Regla de la Comunidad o Manual de Disciplina (Iª cueva)
1QS ^a	Regla de la Congregación (apéndice A a 1QS) (Iª cueva)
1QS ^b	Bendiciones (apéndice B a 1QS) (Iª cueva)
3Q15	Rollo de cobre (3ª cueva)
4QFil	Filacterias (4ª cueva)
4QFlor	Florilegio (4ª cueva)
4QLeví	Testamento de Leví (4ª cueva)
4QMes(ar)	Texto "mesiánico" arameo (4ª cueva)
4QOrNab	Oración de Nabonido (4ª cueva)
4QTest	Testimonios (4ª cueva)
4QtgJob	Targum de Job (4ª cueva)
4QtgLv	Targum del Levítico (4ª cueva)
11QMelq	Texto de Melquisedec (11ª cueva)
11QtgJob	Targum de Job (11ª cueva)
CD	Documento de Damasco (texto de la geniza de El Cairo)
Hev	Textos de Nahal Hever
Mas	Textos de Masada
Mird	Textos de Quirbet Mird
Mur	Textos de Mubara'at

Órdenes y tratados de la Misná (y Talmudes)

(Las letras *m*, *b*, *y*, *t* antes del orden tratado hacen referencia, respectivamente, al orden o tratado de la Misná, del Talmud de Babilonia, del Talmud de Jerusalén y de la Tosefta)

Abot	'abot
Arak.	'arakin
A.Z.	'abodah zarah
Bek.	b ^e kôrôt
Ber.	b ^e rakôt
Bes.	besah (= yom tob)
B.B.	baba' batra'
Bik.	bikkûrim
B.M.	baba' mesi'a'
B.Q.	baba' qamma'
Dem.	d ^e may
Eduy.	'eduyyôt
Erub.	'erûbin
Git.	gittin
Hag.	hagigah
Hall.	hallah
Hor.	hôrayôt
Hull.	hullin
Kel.	kelim
Ker.	k ^e ritôt
Ket.	k ^e tubôt
Kil.	kil'ayim
Maas.	ma'aserôt
Makk.	makkôt
Maks.	maksirin (= masqin)
Meg.	m ^e gillah
Mei.	m ^e 'ilah
Men.	m ^e nahôt
Mid.	middôt
Miq.	miqwa'ôt
Mo'ed	mô'ed
M.Q.	mô'ed qatan

M.S.	<i>ma'aser seni</i>
Nas.	<i>nasim</i>
Naz.	<i>nazir</i>
Ned.	<i>n^edarim</i>
Neg.	<i>n^ega'im</i>
Nez.	<i>n^eziqin</i>
Nid.	<i>niddah</i>
Qbn.	<i>'oholot</i>
Orl.	<i>'orlah</i>
Par.	<i>parah</i>
Pea.	<i>p^e'ah</i>
Pes.	<i>p^esahim</i>
Qid.	<i>qiddusim</i>
Qin.	<i>qinnim</i>
Qod.	<i>qodasim</i>
R.H.	<i>ro's hasanah</i>
Sab.	<i>sabbat</i>
San.	<i>sanhedrin</i>
Sebi.	<i>s^ebi'it</i>
Sebu.	<i>s^ebu'ot</i>
Seq.	<i>s^egalim</i>
Sot.	<i>sotah</i>
Sukk.	<i>sukkah</i>
Taa.	<i>ta'anit</i>
Tam.	<i>tamid</i>
Teb.	<i>t^ebul yom</i>
Tem.	<i>t^emarah</i>
Ter.	<i>t^erunot</i>
Toh.	<i>t^oharot</i>
Uqs.	<i>'uqsin</i>
Yad.	<i>yadayim</i>
Yeb.	<i>y^ebamot</i>
Yom.	<i>yoma' (= kipurim)</i>
Zab.	<i>zabim</i>
Zeb.	<i>z^ebahim</i>
Zer.	<i>z^era'im</i>

Abreviaturas de otras obras rabínicas

AbotRN	Abot de Rabí Natán
AgBer	Aggadat Beresit
Bar.	Baraita
DerErRab	Derek Eres Rabah
DerErZut	Derek Eres Zuta
Gem.	Gemara
Kalla	Kalla
Mek.	Mekilta
Midr.	Midrás
PAbot	Pirqé Abot
PR	Psiqta Rabbati
PRE	Pirqé Rabí Eliezer
PRK	Pesiqta de Rab Kahana
Rab.	Rabah
Scm.	Semahot
Sifrá	Sifrá
Sifré	Sifré

Sof.	Soferim
SORab.	Seder Olam Rabah
Talm.	Talmud
Yal.	Yalkut

Abreviaturas de revistas, obras y colecciones (más algunas de ecdótica)

AB	Anchor Bible
a. C.	antes de Cristo
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> , D. N. Freedman (ed.), 6 vols. (Nueva York: Doubleday, 1992)
ABR	<i>Australian Biblical Review</i>
AGAJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
Aland ²⁶	<i>Novum Testamentum Graece</i> , K. Aland et al. (eds.), 26 ^a edición (Stuttgart, 1979)
An.Bib.	Analecta Biblica
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> , 3 ^a edición. J. B. Pritchard (ed.) (Princeton: Princeton University, 1969)
ANF	<i>Ante-Nicene Fathers</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i> , H. Temporini y W. Haase (eds.) (Berlín 1972-)
ANTC	Abingdon New Testament Commentaries
Apg.	<i>Apostelgeschichte</i>
AT	Antiguo Testamento
BAFCS	<i>The Book of Acts in Its First-Century Setting</i> (Grand Rapids: Eerdmans). Vol. 1: <i>The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting</i> , B. W. Winter y A. D. Clarke (eds.) (1993). Vol. 2: <i>The Book of Acts in the Graeco-Roman Setting</i> , D. W. Gill y C. Gempf (eds.) (1994). Vol. 3: <i>The Book of Acts and Paul in Roman Custody</i> , B. Rapske (ed.) (1994). Vol. 4: <i>The Book of Acts in Its Palestinian Setting</i> , R. Bauckham (ed.) (1995). Vol. 5: <i>The Book of Acts in Its Diaspora Setting</i> , I. Levinskaya (ed.) (1996)

BAGD	W. Bauer, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . Trad. ingl. W. F. Arndt y F. W. Gingrich. 2ª edición revisada por F. W. Gingrich y F. W. Danker (Universidad de Chicago, 1979)	ca.	circa, alrededor, aproximadamente
BBB	Bonner biblische Beiträge	cap(s).	capítulo(s)
BBR	<i>Bulletin for Biblical Research</i>	CBNTS	Coniectanea biblica: New Testament Series
BDAG	W. Bauer, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . 3ª edición revisada por F. W. Danker (Universidad de Chicago, 2000)	CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
BDF	F. Blass, A. Debrunner y R. W. Funk, <i>A Greek Grammar of the New Testament</i> (Universidad de Chicago/Universidad de Cambridge, 1961)	cf.	cónger ("compárese, véase")
<i>Beginnings</i>	<i>The Beginnings of Christianity</i> . Part. 1: <i>The Acts of the Apostles</i> . F. J. Foakes Jackson y K. Lake (eds.) (Londres: Macmillan). Vol. 1: <i>Prolegomena I</i> (1920). Vol. 2: <i>Prolegomena II</i> (1922). Vol. 3: <i>The Text of Acts</i> , por J. J. Ropes (1936). Vol. 4: <i>English Translation and Commentary</i> , por K. Lake y H. J. Cadbury (1933). Vol. 5: <i>Additional Notes</i> , por K. Lake y H. J. Cadbury (1933)	CHJ	<i>The Cambridge History of Judaism</i> (Cambridge: Cambridge University). Vol. 2: <i>The Hellenistic Age</i> . W. D. Davies y L. Finkelstein (eds.) (1989). Vol. 3: <i>The Early Roman Period</i> . W. Horbury et al. (eds.) (1999)
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium	CIJ	<i>Corpus Inscriptionum Judaicarum</i>
<i>BibInt</i>	<i>Biblical Interpretation</i>	CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
BJ	Biblia de Jerusalén	CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>	DLNT	<i>Dictionary of the Later New Testament and Its Developments</i> . R. P. Martin y P. H. Davids (ed.) (Downers Grove: InterVarsity, 1997)
BJS	Brown Judaic Studies	DNTB	<i>Dictionary of New Testament Background</i> . C. A. Evans y S. E. Porter (eds.) (Downers Grove: InterVarsity, 2000)
BNTC	Black's New Testament Commentaries	DPL	<i>Dictionary of Paul and His Letters</i> . G. F. Hawthorne y R. P. Martin (eds.) (Downers Grove: InterVarsity, 1993)
BR	<i>Biblical Research</i>	EB	Études bibliques
BU	Biblische Untersuchungen	e. c.	era común
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>	ed., eds.	editor, editores
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft	EDNT	<i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i> . H. Balz y G. Schneider (eds.). 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1990-99)
		EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
		<i>Enc. Rel.</i>	<i>The Encyclopedia of Religion</i> . M. Eliade (ed.). 16 vols. (Nueva York: Macmillan, 1987)
		et al.	et alii, y otros
		ETL	<i>Ephemerides theologicae lovanienses</i>

<i>ExpT</i>	<i>Expository Times</i>		D. Noy (eds.) (Cambridge: Cambridge University, 1992)
FBBS	Facet Books, Biblical Series		
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments	JTWE	<i>Jewish Inscriptions of Western Europe</i> . D. Noy (ed.) (Cambridge: Cambridge University).
FS	Festschrift, obra escrita en homenaje a		Vol. 1: <i>Italy, Spain and Gaul</i> (1993).
GLAJJ	M. Stern, <i>Greek and Latin Authors on Jews and Judaism</i> (Jerusalén: Israel Academy of Sciences and Humanities; 3 vols. 1976, 1980, 1984).	JJS	Vol. 2: <i>The City of Rome</i> (1995)
GNB	Good News Bible	JPT	<i>Journal of Jewish Studies</i>
HDB	J. Hastings (ed.), <i>A Dictionary of the Bible</i> . 5 vols. (Edimburgo: Clark, 1898-1904)	JQR	<i>Journal of Pentecostal Theology</i>
		JR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
HNT	Handbuch zum Neuen Testament	JRH	<i>Journal of Religion</i>
HR	E. Hatch y H. A. Redpath, <i>Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament</i> . 2 vols. (Oxford 1897)	JRS	<i>Journal of Religious History</i>
		JSS	<i>Journal of Roman Studies</i>
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament	JSJ	<i>Journal of Semitic Studies</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>	JSNT	<i>Journal for the Study of the Historical Jesus</i>
ICC	International Critical Commentary	JSNTS	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
IDB	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i> . G. A. Buttrick (ed.). 4 vols. (Nashville: Abingdon, 1962)	JSS	Serie suplementaria de JSNT
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>	JTS	<i>Journal of Semitic Studies</i>
IG	<i>Inscriptiones graecae</i>	KAV	<i>Journal of Theological Studies</i>
inscr.	Inscripción	KD	Kommentar zu den Apostolischen Vätern
IvEph	<i>Die Inschriften von Ephesos</i> . H. Wankel (ed.). 8 vols (Bonn: Habelt, 1979-1984)	KEK	<i>Kerygma und Dogma</i> H. A. W. Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
JAC	<i>Jahrbuch für Antike und Christentum</i>	KJV	King James Version (Biblia del rey Jacobo, versión autorizada)
JAGR	<i>The Jews among the Greeks and Romans: A Diasporan Sourcebook</i> . M. H. Williams (ed.) (Londres: Duckworth, 1998)	LAB	<i>Les Antiquités bibliques</i> . 2 vols. (Paris: Cerf, 1976)
		LBT	Library of Biblical Theology
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>	LD	<i>Lectio divina</i>
JCSD	<i>Jewish and Christian Self-Definition</i> (Londres: SCM)	loc. cit.	<i>loco citato</i> ("en el lugar citado"). También l. c.
JECS	<i>Journal of Early Christian Studies</i>	Loeb	Loeb Classical Library
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>	LNTS	Library of New Testament Studies (que incluye JSNTS)
JIGRE	<i>Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt</i> . W. Flörbury y	LS	C. T. Lewis, con C. Short (ed.), <i>A Latin Dictionary</i> (Oxford: Clarendon, 1879)
		LSJ	H. G. Liddell y R. Scott, revisado por H. S. Jones, <i>A Greek-English Lexicon</i> (Oxford: Clarendon, 1940)
		LXX	Septuaginta

MM	J. H. Moulton y G. Milligan, <i>The Vocabulary of the Greek Testament</i> (Londres: Hodder, 1930)	OCD ³	<i>The Oxford Classical Dictionary</i> . 3ª edición. S. Hornblower y A. Spawforth (eds.) (Oxford: Clarendon, 2003)
MMM	manuscritos del mar Muerto		
ms(s)	manuscrito(s)	ODCC	<i>The Oxford Dictionary of the Christian Church</i> . F. L. Cross y E. A. Livingstone (eds.). 2ª edición (Oxford: Oxford University, 1983; 3ª edición, 1997)
MTZ	<i>Münchener theologische Zeitschrift</i>		
NCBC	New Century Bible Commentary	ÖTKNT	Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament
NDIEC	<i>New Documents Illustrating Early Christianity</i> (Sidney: Macquarie University/Grand Rapids: Eerdmans).	OTP	<i>The Old Testament Pseudepigrapha</i> . J. H. Charlesworth (ed.). 2 vols. (Londres: Darton, 1983-1985)
NEB	New English Bible (NT, 1961; AT y apócrifos, 1970)	par(r).	paralelo(s)
NICNT	New International Commentary on the New Testament	pássim	en lugares diversos
NIDB	<i>The New Interpreter's Dictionary of the Bible</i> . K. D. Sakenfeld (ed.). 4 vols. (Nashville: Abingdon, 2006-2009)	p. ej.	por ejemplo
		PGL	<i>Patristic Greek Lexicon</i> . G. W. H. Lampe (ed.) (Oxford: Clarendon, 1968)
NIDNTT	<i>New International Dictionary of the New Testament Theology</i> . C. Brown (ed.). 4 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1975-1985)	PKNT	Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament
		PL	<i>Patrologia latina</i> . J. Migne (ed.)
		QD	Quaestiones disputatae
		RAC	<i>Reallexicon für Antike und Christentum</i> . T. Kluser et al. (eds.) (Stuttgart, 1950-)
NIGTC	New International Greek Testament Commentary	RB	<i>Revue biblique</i>
NIV	New International Version [de la Biblia] (1978)	REB	Revised English Bible (1989)
NBJ	Nueva Biblia de Jerusalén (1985)	RGG	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i> . 3ª edición. K. Galling (ed.). 7 vols. (Tubinga: Mohr Siebeck, 1957-1965)
NovT	<i>Novum Testamentum</i>		
NovTSup	Suplemento a NovT	RSV	Revised Standard Version [de la Biblia] (NT, 1946; AT, 1952; apócrifos, 1957)
NRSV	New Revised Standard Version [de la Biblia] (1989)		
NT	Nuevo Testamento	RTR	<i>Reformed Theological Review</i>
NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen	s., ss.	siguiente, siguientes
NTA	<i>New Testament Apocrypha</i>	SBL	Society of Biblical Literature
NTG	New Testament Guides	SBLDS	SBL Dissertation Series
NTS	<i>New Testament Studies</i>	SBLMS	SBL Monograph Series
NTTS	New Testament Tools and Studies	SBLBS	SBL Sources for Biblical Study
(OCD) ²	<i>The Oxford Classical Dictionary</i> . 2ª edición. N. G. L. Hammond y H. H. Scullard (eds.) (Oxford: Clarendon, 1970)	SBS	Stuttgarter Bibelstudien
		Schneemelcher,	W. Schneemelcher y R. M. Wilson, <i>New Testament Apocrypha</i> (Cambridge: Clarke)

Schürer, E.	Schürer, <i>The History of the Jewish People in the Age History of Jesus Christ</i> , revisado y ed. G. Vermes y F. Millar. 4 vols. (Edimburgo: Clark, 1973-1987)	TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> . G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.) (trad. ingl., Grand Rapids: Eerdmans, 1974-)
SEÅ	<i>Svensk exegetisk årsbok</i>	THNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
SJT	<i>Scottish Journal of Theology</i>	TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
s.l.	Sin (indicación de) lugar de edición	TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
SNTSBull.	<i>Society for the New Testament Studies Bulletin</i>	TSAJ	Texte und Studien zum Antiken Judentum
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series	t. t.	término técnico
ST	<i>Studia Theologica</i>	TynB	<i>Tyndale Bulletin</i>
STAC	Studien und Texten zu Antike und Christentum	TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
Str-B	H. Strack y P. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament</i> (Múnich: Beck; 4 vols. 1926-28)	UBS	The United Bible Societies, <i>The Greek New Testament</i> . 4ª edición (Nueva York, 1993)
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testament	UTB	Uni-Taschenbücher
s.v.	<i>sub voce</i> ("bajo la palabra"), en diccionarios y enciclopedias	v. gr.	<i>Verbi gratia</i> , por ejemplo
SWJT	<i>Southwestern Journal of Theology</i>	v. l.	<i>varia lectio</i> , lectura alternativa
TCNT	Twentieth-Century New Testament	v., vv.	versículo, versículos
TDGR	Translation Documents of Greece and Rome	viz.	<i>videlicet</i> , a saber
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> . G. Kittel y G. Friedrich (eds.) (trad. ingl., Grand Rapids: Eerdmans; 10 vols. 1964-1976)	vol.	volumen
		WBC	Word Biblical Commentary
		WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
		WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
		ZKG	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>
		ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
		ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

Prólogo

Este es el segundo tomo de la proyectada trilogía *El cristianismo en sus comienzos*, en el que intento seguir y examinar la historia inicial del cristianismo hasta bien entrado el siglo II. El primer tomo, *Jesús recordado*, se centró exclusivamente en la persona a la que con toda seguridad se remontan los orígenes del cristianismo. El volumen incluía una exposición del método histórico-crítico, que sirve de guía a todo el proyecto, junto con el reconocimiento del hecho de la fe como parte de los datos históricos, y de la función de la fe como parte del diálogo histórico-crítico.

El tomo II, *Comenzando desde Jerusalén*, abarca desde el año 30 al 70 de nuestra era, un período mucho más largo que los tres años que probablemente duró la misión de Jesús. Estos dos períodos y temas –la misión de Jesús y la primera generación del movimiento que empezó con él– son quizá los más minuciosamente investigados de toda la historia. La cantidad de literatura secundaria al respecto ha crecido de manera exponencial, sobre todo a lo largo de los últimos treinta años, y no es posible ocuparse de toda ella, ni siquiera en monografías dedicadas a aspectos particulares. En lo que sigue he prestado, por supuesto, especial atención a las fuentes y a los datos históricos de la época llegados hasta nosotros. Además, he intentado utilizar o considerar en la medida de lo posible aquello de la literatura secundaria que, a mi juicio, ilustra mejor el material de las fuentes. Me he centrado sobre todo en la literatura secundaria más reciente, principalmente para engranar de la manera más completa posible con el actual debate sobre las numerosas cuestiones particulares, pero sin olvidar que buena parte de las monografías y ensayos recientes sobre distintos temas examinan minuciosamente estudios anteriores y siguen o abordan las cuestiones más destacadas de esos estudios.

Sin embargo, como en *Jesús recordado*, he procurado en la medida de lo posible relegar a las notas las consideraciones relacionadas con la literatura secundaria. Espero haber dejado así el texto principal suficientemente desembarazado para permitir que quienes no se interesen por las a menudo interminables discusiones de expertos sobre puntos concretos mantengan fácilmente el hilo de la lectura. Al mismo tiempo, las notas pueden proporcionar al menos un buen inicio para quienes deseen profundizar en los temas o simplemente examinar esas cuestiones más detalladas. Aun así, he tenido que seleccionar las referencias a literatura secundaria, ya que no entraba en mi intención ofrecer una bibliografía exhaustiva: ¡bastante grueso es ya este volumen! En consecuencia, obviamente, me he visto precisado a tratar muy por encima varias exposiciones clásicas y a pasar por alto un considerable número de monografías y artículos contemporáneos que bien podrían haber influido en mis posiciones en un punto o en otro. A esos autores les presento mis disculpas y les invito a señalarme las omisiones más graves. Debo añadir que, como tengo por costumbre, para limitar lo que de otro modo sería una desmesura, no he incluido en la bibliografía artículos de diccionario.

Como parte del estudio sobre el comienzo del cristianismo, he juzgado necesario analizar con cierto detenimiento los textos del Nuevo Testamento más estrechamente relacionados con ese período, en particular los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo. Por lo que respecta a las epístolas paulinas, entiendo que las consideraciones sobre ellas ofrecidas en las páginas de este tomo son complementarias de mi anterior estudio *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans/Edimburgo: Clark, 1998). Ese libro, en buena medida, era el necesario paso previo a la composición de *El cristianismo en sus comienzos*. Durante los cursos que prepararon el camino a la trilogía, repetidamente me había visto forzado a dejar en vía muerta mis clases sobre los comienzos del cristianismo, por la necesidad de ocuparme debidamente de la teología paulina. Pero, tras la salida a la luz de *The Theology of Paul*, pude seguir desarrollando sin obstáculos la historia de los comienzos del cristianismo. Por otro lado, esta era la ocasión de responder a esos críticos de *The Theology of Paul* que piensan que la única manera adecuada de explorar la teología paulina es considerando cada una de sus distintas cartas. En parte por esta razón decidí que un análisis sumario del contenido de cada carta sería insuficiente para los fines del presente volumen; es decir, insuficiente para ayudar a los lectores a entrar (tan a fondo como sea posible) en la intención y el pensamiento que guiaron a Pablo en la escritura de sus epístolas. El hecho de que con ello podamos ver también la teología o, mejor, la teologización paulina tal como fue formulada en relación con determinadas iglesias y sus situacio-

nes concretas, es una ventaja adicional y debe recordarnos el carácter existencial de la teología/teologización de Pablo.

Centrarse en textos particulares, como yo he hecho, presentaba el ulterior problema bibliográfico de que la producción de comentarios sobre esos textos parece ser interminable. Por fortuna, en la mayor parte de los casos había para cada texto dos o tres comentarios de gran peso recientemente publicados. Esos comentarios casi siempre incluyen análisis o reseñas de anteriores temas y trabajos. En vez de intentar un diálogo con la principal tradición comentarista llegada hasta nosotros a lo largo de generaciones, me pareció preferible concentrar mis referencias y consideraciones en los dos o tres comentarios en cada caso. Naturalmente, era absurdo pretender tratar sobre todas las cuestiones importantes de cada texto, pero abrigó la esperanza de haber hecho lo suficiente para que los lectores conozcan en cada caso tanto las cuestiones esenciales como las interpretaciones de los datos que difieren de las mías. En el apéndice bibliográfico he enumerado separadamente los comentarios consultados para cada uno de esos textos principales, esperando que la lista sea de utilidad.

Este es el principal producto de mis trabajos de investigación desde que me jubilé, en 2003. La jubilación me ha restado un tanto las oportunidades de relación personal con colegas de mi país y de fuera. Por eso estoy más agradecido de lo que soy capaz de expresar a los especialistas que pudieron responder positivamente a mi ruego de que echaran una ojeada crítica a las primeras pruebas de este material. Otros, por desdicha, estaban ya sobrecargados de trabajo y tuvieron que declinar la petición. Guardo especial gratitud hacia Loveday Alexander, Anthony Bash, Lutz Doering, John Kloppenborg, Bruce Longenecker, Barry Matlock, Scot McKnight, Bob Morgan, Greg Sterling, Steve Walton y Michael Wolter, algunos de los cuales debieron de pasar horas y horas examinando mi material. Con ello me libraron de muchos desaciertos y sonrojos, dándome oportunidad de reconsiderar algunos puntos y, en no pocas ocasiones, de reescribirlos. Obviamente, las meteduras de pata que hayan quedado son mías. No siempre me convencieron las sugerencias recibidas, pero en la mayor parte de los casos me sirvieron para introducir mejoras. Entre esas personas a las que debo reconocimiento incluyo a mi editor, William B. Eerdmans, cuya buena disposición a enviar diversos capítulos a diferentes destinatarios ha sido ejemplar y cuya infusión de ánimo ha sido ilimitada. Quedo particularmente agradecido a mi corrector, Craig Noll, sobre el que ha recaído la inmensa y ardua tarea de garantizar la exactitud en el detalle y la coherencia en el estilo a lo largo del enorme original, y que me ha permitido enmendar más de un lapsus. Y, sobre todo, gracias a mi

querida esposa, Meta, que tolera y alienta mi empeño en seguir enseñando y escribiendo.

Así como el primer tomo estuvo dedicado a Meta, este segundo se lo dedico a nuestros tres hijos, que son realmente lo mejor de nosotros. Sale a la luz con nuestro ruego y esperanza de que resulte beneficioso a quienes aspiran a entender mejor los comienzos del cristianismo y a los maestros que desean enseñar a esos buscadores de la verdad histórica.

Octubre de 2007

SEXTA PARTE
COMPOSICIÓN
DE UNA HISTORIA
SOBRE LOS COMIENZOS
DEL CRISTIANISMO

Capítulo 20

La búsqueda de la Iglesia histórica

“La búsqueda del Jesús histórico” es una de las pocas frases y cuestiones que han salido del “coto cerrado” de teólogos y estudiosos del NT. Este fenómeno se entiende fácilmente, dada la fascinación que despiertan Jesús y los diversos resultados de las investigaciones en torno a él cuando realmente las ha habido. Esa búsqueda fue el asunto principal del tomo I, *Jesús recordado*. Pero la búsqueda de la *Iglesia* histórica es también interesantísima e igualmente susceptible de conducir a resultados que sirvan de reto o incluso de desazón. Y en igual medida ha absorbido trabajo de investigación, aunque este ha tenido una repercusión mucho menor fuera de los “bosques de Academo”.

Una curiosidad que se daba entre algunos especialistas en el siglo pasado consistía en que cuanto más desconocido o incognoscible decían que era Jesús, más confiados se mostraban en conocer lo suficiente acerca de la Iglesia histórica. Según ellos, las presentes formas de la tradición de Jesús nos dicen más sobre la *Iglesia o iglesias* que utilizaron la tradición que acerca de *Jesús*, de quien la tradición daba testimonio. La protesta natural contra este argumento, que la Iglesia o iglesias primitivas eran (desde ese punto de vista) *tan desconocidas como Jesús*¹, no encontró el eco que merecía.

Entonces, ¿qué se puede decir sobre el surgimiento inicial del cristianismo tras salir Jesús de la escena? ¿Cómo llegó a hacerse realidad esta religión que iba a configurar la historia y la cultura de Europa (y de fuera de ella) durante los dos milenios siguientes? Después de Jesús, ¿cuál fue el comienzo de todo? Como indican estas cuestiones, el presente volumen se

¹ Esta objeción fue hecha por E. G. Downing, *The Church and Jesus: A Study in History, Philosophy and History* (Londres: SCM, 1968).

centra en los *comienzos*, en la primera fase de la existencia del cristianismo. El obvio *terminus ad quem* de ese período es 70 d. C., cuando las legiones romanas de Tito conquistaron Jerusalén y destruyeron su lugar sagrado. Esta data marca la conclusión formal del judaísmo del Segundo Templo. Coincide aproximadamente con el final de la primera generación del cristianismo, incluidas las muertes de las tres figuras eminentes del cristianismo más temprano (Pedro, Santiago y Pablo), todas, probablemente, ocurridas en los años sesenta. Y también con el evangelio de Marcos, que suele datarse hacia esa época, en torno a la especie de línea divisoria que el año 70 d. C. forma entre los primeros escritos neotestamentarios (las cartas de Pablo) y la nueva fase de escritos, correspondientes a la segunda generación cristiana (¡el resto, o al menos la mayor parte, del NT!). Con respecto al desarrollo del cristianismo, así como del judaísmo, tiene sentido hablar de *antes* y *después* de 70 d. C. En este tomo vamos a examinar el período anterior a ese año, es decir, el surgimiento del cristianismo en los cuatro decenios subsiguientes a los trascendentales acontecimientos que los cristianos recuerdan como Viernes Santo y Domingo de Pascua (30-70 d. C.).

A modo de introducción, sin embargo, convendrá, como medida necesaria y preventiva, ofrecer unas cuantas definiciones y establecer algunos contextos. Como en el caso de “judaísmo” (*Jesús recordado*, § 9), necesitamos primero aclarar el “qué” de nuestro término fundamental, el asunto de nuestra investigación (§ 20.1). Y, como en la búsqueda del Jesús histórico, al examinar la búsqueda de la Iglesia histórica será oportuno señalar cuestiones y percepciones clave de continua pertinencia e importancia (§ 20.2-3).

20.1 Definición de términos

Todo comenzó en Jerusalén. Esta frase resume ciertamente la narración de los inicios del cristianismo según los Hechos de los Apóstoles. La cuestión de si tal narración de Hechos debe ser matizada y en qué medida es algo de lo que nos ocuparemos en capítulos siguientes (§ 21.2; § 22-23). Pero antes debemos aclarar a qué se alude con ese “todo”.

¿Qué fue “eso” que comenzó en Jerusalén? Esta pregunta, antaño considerada esencial para una apropiada descripción histórica², ahora suele ser

² Véase en particular A. Harnack, “The Names of Christian Believers”, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (trad. ingl. Londres: William and Norgate, 1908; Nueva York: Harper Torchbook, 1992) 399-418; H. J. Cadbury, “Names

pasada por alto, como si la respuesta fuera obvia. Pero, incluso cuando la pregunta llega a formularse, frecuentemente se hace desde una perspectiva superficial. Se diría que para algunos es principalmente cuestión de enumerar los grupos de que se trata, o sea, de mencionar los nombres por los que eran conocidos³. Describir el nacimiento de un movimiento religioso *desde fuera*, con todo el conocimiento de su desarrollo que puede tener una mirada retrospectiva, es, por supuesto, un empeño perfectamente respetable para un historiador. Mucho más difícil, sin embargo, es describir esa secuencia histórica *desde dentro*: preguntarse cómo se veían a sí mismos los integrantes del movimiento y qué sucedía cuando los horizontes eran limitados y las consecuencias desconocidas⁴. Esto no significa que aquellas percepciones obtenidas en determinados momentos fueran definitivas o al menos duraderas. Pero la honradez histórica nos prohíbe también dar por supuesto lo contrario: que aquellas personas preveían claramente y trabajaban para hacer realidad lo que luego acababa sucediendo. Los procesos históricos, incluidos los movimientos religiosos, son mucho más complejos y confusos que eso. En la posibilidad de penetrar en esa complejidad y confusión y arrojar algo de luz residen la fascinación y la frustración de los estudios históricos.

Necesitamos, pues, uno o más términos apropiados, que sirvan como descripción social y, además, ofrezcan una especie de visión de los acontecimientos desde “dentro”.

La respuesta a la pregunta inicial (¿qué fue “eso” que comenzó en Jerusalén?) es 1) el *cristianismo*, como parece obvio. Ahora bien, si somos co-

for Christians and Christianity in Acts”, *Beginnings* V, 375-392; Paul Trebilco hace remisiones a mí y a C. Spicq, “Les dénominations du Chrétien”, *Vie chrétienne et pègrination selon le Nouveau Testament* (LD 71; París: Cerf, 1972) 13-57; J. A. Fitzmyer, “The Designations of Christians in Acts and Their Significance”, en Commission Biblique Pontificale, *Unité et diversité dans l’Église* (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1989) 223-236, H. Karpp, “Christennamen”, *RAC* II, 1114-1138; véase también W. Reinbold, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum* (FRLANT 188; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000) 16-24, y la breve lista de R. Bauckham, “Jesus and the Jerusalem Community”, en O. Skarsaune / R. Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries* (Peabody: Hendrickson, 2007) 55-95.

³ Así Harnack y Cadbury (*supra*, n. 2); Fitzmyer se muestra alerta respecto al problema (“Designations”, 223-224).

⁴ Yo lo intenté en mi *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Londres: SCM, 1980, ²1989; Grand Rapids: Eerdmans, 1996), pero me sentí luego defraudado de que principios metodológicos tan importantes (horizontes limitados y “conceptualidad en transición”) se apreciaran tan poco (véase el prólogo a la segunda edición, pp. XIV-XVI). Volveré sobre esta cuestión al final de § 21.

herentes con las consideraciones metodológicas recién expuestas, tendremos que reconocer enseguida que, en sentido estricto, con tal respuesta se incurre en un anacronismo. Es decir, la utilización del término “cristianismo” en relación con ese primer período es inexacta desde el punto de vista histórico, puesto que aún no había sido acuñado. La palabra “cristiano” fue introducida de algún modo, como neologismo, en la narración lucana de los Hechos de los Apóstoles⁵. Y el término “cristianismo” aparece por primera vez en nuestras fuentes en la segunda década del siglo II⁶, o sea, unos ochenta años después de los sucesos narrados por Lucas en Hch 1–5 o de sus equivalentes históricos. Ahora bien, de manera provisional podemos suponer una continuidad directa de “eso” con el “cristianismo” de Ignacio de Antioquía y el de los siglos subsiguientes. Podemos también, claro está, hablar de “cristianismo *embrionario* o *emergente*” sin incurrir en inexactitud⁷. Lo que no podemos hacer es emplear el término dando por supuesto que las características del cristianismo desarrollado estaban ya presentes en los comienzos⁸. Utilizar “cristianismo” de esa manera despreocupada llevaría a no plantearse uno de los interrogantes esenciales: ¿cuáles *son* los rasgos distintivos del cristianismo y *cuándo* surgieron por primera vez? Es preferible no emplear el término, tan cargado de significado a lo largo de siglos, que correr el riesgo de prejuzgar la realidad histórica del tema que nos ocupa.

⁵ Hch 11,26; 26,28; véase también 1 Pedro 4,16; *IgnEf* 11,2; *IgnMagn* 4; *IgnTral* 6,1; *IgnRom* 3,2; *IgnPol* 7,3; *MartPol* 3,2; 10,1; 12,1-2; *Did* 12; *Diog* 1,1; 2,6.10; 4,6; 5,1; 6,1-9; Plinio (el Joven), *Cartas* 10.96; véase también Harnack, *Mission*, 411-412 n. 4. El hecho de que Tácito (*Anales*, 15.44.2) y Suetonio (*Vida de Nerón*, 16.2) utilicen el término en relación con sucesos de los años sesenta puede reflejar simplemente un uso del siglo II; no significa que se hiciera tanto empleo del término en el período al que nos referimos (aunque véase Harnack, *Mission*, 413) Cadbury, *Begginings* V, 383-386, hace una importante observación: la declaración de Lucas en Hechos de que los discípulos fueron llamados cristianos en Antioquía “por primera vez” (*prōtōs*) (11,26) podría implicar su conocimiento de un uso posterior (386). Sin embargo, la subsiguiente observación de Cadbury de que “la ausencia de la palabra en la literatura cristiana más antigua... de todos los padres apostólicos, exceptuado Ignacio, sugiere que no era un nombre aceptado por los mismos cristianos en los primeros tiempos” (386; siguiendo a Harnack, 411 n. 1, 412) parece exagerada a la luz de los datos enumerados al comienzo de la nota. Véase Karpp, “Christennamen”, 1131-1137; también *infra*, § 24.8d.

⁶ *IgnMagn* 10,1-3; *IgnRom* 3,3; *IgnFil* 6,1; *MartPol* 10,1. Véase también *infra*, nn. 120-122.

⁷ G. Lüdemann, *Primitive Christianity: A Survey of Recent Studies and Some New Proposals* (2002; trad. ingl. Londres: Clark, 2003), prefiere, de todas maneras, la clásica denominación “cristianismo primitivo”.

⁸ Contrástese con E. C. Baur (*infra*, § 20.3a); véanse también las complejidades del debate examinado (*infra*, § 20.2-3).

Si no “cristianismo”, entonces, ¿qué? Podríamos hablar de 2) *la Iglesia* (“la búsqueda de la Iglesia histórica”)⁹, principalmente porque, desde el siglo II en adelante, fue cuando menos una designación prominente, si no la preferida, por los miembros del nuevo movimiento¹⁰. Este uso, en efecto, se encuentra validado por la aparición del término (*ekklesia*) en la literatura cristiana más antigua¹¹. Otra posibilidad es la que conecta con las intenciones del mismo Jesús¹² y que refleja el modo de designarse colectivamente por sus primeros discípulos como “la Iglesia (*qahal*) de Dios”¹³. Pero también en este caso conviene detenerse a reflexionar. Por el uso en singular (“la Iglesia”) puede ser causa igualmente de interpretación errada. En primer lugar, hablar de “la Iglesia” en singular implica que la referencia es a una entidad unificada, algo que ha representado un ideal teológico desde los primeros tiempos¹⁴ y que sigue siendo una aspiración ecuménica hasta el día de hoy. Mas, por esta misma razón, el empleo de “la Iglesia” en relación con una etapa muy temprana podría servir de lentes

⁹ En la primera mitad del siglo XX era habitual hablar de “la Iglesia primitiva”, “la Iglesia de los primeros tiempos”, etc. Véase, por ejemplo, E. von Dobschütz, *Christian Life in the Primitive Church* (Londres: Williams & Norgate, 1904); B. H. Streeter, *The Primitive Church* (Londres: Macmillan, 1930).

¹⁰ Harnack, *Mission*, 408-410.

¹¹ En el NT, 114 veces, de ellas 23 en Hechos, 62 en el corpus paulino y 20 en el Apocalipsis; véase, por ejemplo, Mt 18,17; Hch 5,11; 8,1.3, etc.; Rom 16,1.4-5.16.23; 1 Cor 1,2; 4,17, etc.; Sant 5,14; Ap 2-3; *I Clem* inscr.; *IgnEf* inscr.; *Did* 4,14; *Hermas*(v) 2.4.3.

¹² Véase *Jesús recordado*, § 13.3f. Cf. K. Berger, “Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von ‘Ekklesia’”: *ZTK* 73 (1976) 167-207.

¹³ Gál 1,3; cf. 1 Cor 15,9; Flp 3,6; Hch 5,11; 8,1.3; 12,1; Sant 5,14. Harnack atribuye la introducción del término a las “comunidades palestinas, que debieron de referirse a sí mismas con el nombre *qahal*”; véase también H. Merklein, “Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem”, *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43; Tübinga: Mohr Siebeck, 1987), 296-318; Fitzmyer, “Designations”, 231-232; también *The Acts of the Apostles* (AB 31; Nueva York: Doubleday, 1998), 325; P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols. (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 1999), I, 199-200. Véase también § 30.1, *infra*.

¹⁴ Ef 1,22; 3,10.21; 5,23-25.27.29.32, pero, aparte de Col 1,18.24, este uso de *ekklesia* en el sentido de Iglesia universal es excepcional dentro del corpus paulino y probablemente no era el pretendido en 1 Cor 10,32; 12,28; Gál 1,13, al contrario de lo que se suele suponer; el uso en singular podría reflejar más el ideal de la continuidad con Israel (el *qahal Yahweh*) que el de una única entidad universal (véase mi *Theology of Paul the Apostle* [Grand Rapids: Eerdmans, 1998], 537-43). El concepto de “la Iglesia católica = universal” (*hē katholikē ekklesia*) aparece por primera vez en Ignacio (*IgnEsm* 8,2), respecto a lo cual véase W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch* (Hermeneia; Filadelfia: Fortress, 1985), 243-244; véase también *MartPol* inscr.; 8,1 (“la Iglesia católica del mundo entero”); 19,2.

con tintes rosados a través de los que percibir esos comienzos. Como ya hemos apuntado¹⁵, fue precisamente tal percepción idealizada del cristianismo embrionario lo que Walter Bauer puso en cuestión. Y como ya hemos visto con cierto detalle, estudiosos influidos por los textos de Nag Hammadi han puesto aún más en duda que haya habido jamás una única respuesta (positiva) a la misión de Jesús o una “forma pura” de la tradición de Jesús o de la “Iglesia primitiva”¹⁶. También en lo tocante a esto hay que evitar deformar la realidad con el uso de términos “cargados”. Bastante significativo es el hecho de que las referencias más tempranas emplean con mayor frecuencia el término en plural (“iglesias”)¹⁷ que en singular para designar una asamblea en un determinado lugar¹⁸. Así pues, hay que tomar en serio el peligro de incurrir en anacronismo y de llevar involuntariamente a conclusiones erróneas. Un título más “seguro” e históricamente más preciso para este capítulo sería “La búsqueda de las iglesias históricas”.

Otros términos parecen todavía más insatisfactorios. 3) *Sinagoga* (*synagōgē*) podría ser descartable, dado el hondo arraigo de la antítesis entre “iglesia” y “sinagoga” en la historia de la polémica cristiana antijudía¹⁹. Pero el término estaba todavía en transición de “asamblea” a “lugar de reunión”²⁰, y en el período que nos ocupa no se había convertido aún en la designación técnica de un “lugar de reunión” característicamente judío²¹.

¹⁵ *Jesús recordado*, § 1; véase § 22 n. 4, *infra*.

¹⁶ *Jesús recordado*, § 4.7; F. Vouga, *Geschichte des frühen Christentums* (UTB; Tübinga: Francke, 1994).

¹⁷ Rom 16,4.16; 1 Cor 4,17; 7,17; 11,16; 14,33-34; 16,1.19; 2 Cor 8,1.18-19.23-24; 11,8.28; 12,13; Gál 1,2.22; Flp 4,15; 1 Tes 2,14; 2 Tes 2,14; 2 Tes 1,4; también Hch 15,41; 16,5; Ap 2-3. En Hch 9,31 (“la Iglesia de toda Judea, Galilea y Samaría”) tenemos una excepción en cuanto al uso del singular en referencia a una amplia región (compárese, por ejemplo, con “las iglesias de Galacia”), pero podría reflejar tanto (o más) el sentido de una región unificada (= la tierra de Israel) como el de una Iglesia unificada. No se debe pensar, sin embargo, que este uso valida la idea de una Iglesia nacional.

¹⁸ Rom 16,1.23; 1 Cor 1,2; 11,18.22; 14,23; 2 Cor 1,1; Col 4,16; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1; una iglesia en casa de alguien, Rom 16,5; 1 Cor 16,1.19; Col 4,15; Flm 2; típicamente en Hechos (por ejemplo, 8,1; 11,26; 14,23, 20,17).

¹⁹ Ejemplo clásico de ello es el contraste, en arquitectura religiosa, entre dos figuras femeninas, la Iglesia triunfante y la Sinagoga derrotada, como en la catedral de Estrasburgo. Pero la antítesis ya está activa en Justino, *Diál.*, 134.3, y los comienzos de la polémica son evidentes en otros escritos del siglo II (detalles en W. Schrage, *synagōgē*, *TDNT* VII, 838-840); nótese también el término *apосynagōgos* (“expulsado de la sinagoga”), que es desconocido en la literatura no bíblica y en los LXX, pero aparece en Jn 9,22; 12,42; 16,2 (véase *infra*, tomo III).

²⁰ Véase *Jesús recordado*, § 9.7a.

²¹ Véase también § 30 nn. 7 y 84, *infra*.

Por eso no es sorprendente encontrarlo alguna rara vez en la literatura primitiva del cristianismo como denominación de una reunión “cristiana”²². Este uso, sin embargo, nos recuerda simplemente que *synagōgē* no era todavía un término técnico (“sinagoga”), puesto que aún se empleaba en sentido amplio (“asamblea”), y su infrecuente utilización en la literatura del siglo I para designar las reuniones de quienes se identificaban por referencia a Jesús no permite su uso regular como el término de referencia para lo que estamos buscando. Al mismo tiempo, estas observaciones constituyen un recuerdo adicional de que todo intento de trazar claras líneas divisorias de definición, sobre todo con respeto al judaísmo, para los comienzos del cristianismo sería históricamente irresponsable.

Una propuesta más aceptable parece 4) *discípulos* (*mathētai*), que proporcionaría una conexión con la misión de Jesús y el círculo de seguidores inmediato a él²³. Y, lo que es más importante, en Hechos alcanza casi la categoría de designación técnica (“los discípulos”) para los integrantes del nuevo grupo²⁴. Por otro lado, tal designación no aparece en ningún pasaje del NT fuera de los evangelios y de Hechos. Esto podría ser indicio de que los *primeros* discípulos seguían considerándose/definiéndose en términos de la relación maestro-discípulos que habían tenido con Jesús²⁵, o de que Lucas quiso extender ese uso e imagen a su relación de Hechos²⁶. Pero

²² Señaladamente en Sant 2,2; posiblemente, en la tradición sinóptica, para reuniones de seguidores de Jesús (véase *Jesús recordado*, § 9 n. 2339, y, en el siglo II, véase *IgnPol* 4,2; Hermas(m), *Mandata*, 11,9-14; *TestBen* 11,2 (probablemente cristiano); Justino, *Diál.*, 63.5; Ireneo habla de *duae synagogae* aludiendo a la Iglesia y al verdadero judaísmo de la antigua alianza (Shrage, *TDNT* VII, 840-841, en referencia a *Adv. haer.*, 4.31.1; véase también BDAG, *synagōgē*); Harnack (*Mission*, 408 n. 1) pone especialmente el foco en Epifanio, *Pan.* 30.18.

²³ *Jesús recordado*, § 13-14.

²⁴ “Los discípulos”: Hch 6,1-2.7; 9,19.26.38; 11,26.29; 13,52; 14,20.28; 15,10; 18,23.27; 19,9.30; 20,1.30; 21,4.16; “discípulo”: 9,10.26.36; 16,1; 21,16; “hacer discípulos”: 14,21.

²⁵ K. H. Rengstorff, *mathētēs*, *TDNT* IV, 458. ¿Representaba Mnasón esa continuidad (como apunta Harnack, *Mission*, 400 n.1), y de ahí que fuera descrito como “antiguo discípulo” (*archaios mathētēs*, Hch 21,16)? Cadbury (*Beginnings* V, 537) señala, sin embargo, la sorprendente ausencia del término en Hch 1-5 y observa acertadamente que en Hechos la palabra está desconectada de Jesús; mientras que en el evangelio de Lucas se hace referencia a Jesús mediante un genitivo expreso o implícito, en Hechos solo una vez tiene el término esa característica (“los discípulos del Señor”, 9,1); véase también Fitzmyer, “Designations”, 227-229. Puesto que referirse a los “discípulos” de alguien era familiar en el mundo antiguo (BDAG, *mathētēs*, 2), hablar simplemente de “los discípulos” indica una visión “desde dentro”.

²⁶ Cadbury nota el “contraste” entre “los Doce” y la “multitud (*plēthos*) de los discípulos” en Hch 6,2 (*Beginnings* V, 376-377).

la ausencia de “discípulos” en los demás escritos del siglo I invita a pensar que ese nombre no se empleaba mucho como referencia a seguidores de Jesús en la primera centuria. Y si esto era así, el mismo silencio podría indicar a su vez que entenderse con arreglo a la relación maestro-discípulo, familiar en el mundo antiguo²⁷, fue pronto visto como inadecuado entre los “primeros” cristianos²⁸. Esta conclusión tendría gran importancia de poder ser confirmada, por lo cual volveremos sobre el asunto a lo largo de nuestra exposición.

En la literatura neotestamentaria, 5) *creyentes* es realmente el primer término colectivo empleado para la nueva comunidad²⁹ y capta bien uno de los rasgos distintivos de los primeros grupos. Se nos presenta, pues, como el término de utilización más obvia, y no solo porque su uso parece haber sido tan propio de la época³⁰. Fundamentales para una in-

²⁷ BDAG, *mathētēs*, 2; Fitzmyer, *Hch* 346.

²⁸ Todavía es válida la observación de Harnack de que “discípulo” acabó convirtiéndose en un título de honor particularmente para los primeros discípulos, pero también mártires (“verdaderos discípulos”, en *IgnRom* 4,2). “El término ‘discípulo’ cayó en desuso porque ya no expresaba la relación en que los cristianos se encontraban ahora situados. Significaba a la vez demasiado poco y demasiado” (*Mission*, 400-401).

²⁹ *Hoi pisteuontes* (“los que creen”): *Hch* 2,44; *Rom* 3,22; 1 *Cor* 14,22; 1 *Tes* 1,7; 2,10.13; *Hermas*(s) 8.3.3; Orígenes, c. *Celso*, 1.13.34.

hoi pisteusantes (“los que creyeron/se hicieron creyentes”): *Hch* 2,44, v. 1.; 2 *Tes* 1,10; *Hermas*(s) 9.19.1; 9.22.1.

hoi pepisteukotes (“los que se habían hecho [y siguieron siendo] creyentes”): *Hch* 15,5; 18,27; 19,18; 21,20.25.

pistos/pistē (“creyente, fiel”): *Hch* 16,1.15; 1 *Cor* 7,25; 2 *Cor* 6,15; 1 *Tim* 4,10; 5,16; 6,2; *Tit* 1,6.

hoi pistoi (“los creyentes/fieles”): *Hch* 10,45; 12,3 D; 1 *Tim* 4,3.12; *IgnEf* 21,2; *IgnMagn* 5,2; *MartPol* 12,3; 13,2; Orígenes, c. *Celso*, 1.9.

Véase también *PGL*, *pistos*; Harnack, *Mission*, 403-404 n. 4; asimismo Spicq, “Dénominations”, 17-19. Pero *hē pistis* (“la fe”) no aparece hasta los escritos neotestamentarios posteriores: 1 *Tim* 1,19; 3,9; 4,1.6; 5,8; 6,10.12.21; 2 *Tim* 2,18; 3,8; 4,7; *Tit* 1,13; *Jds* 3. El lenguaje por lo demás único de Gálatas (1,23; 3,23.25.26; 6,10) probablemente tiene que ver con la afirmación de Pablo de que la nueva fase de la historia ordenada por Dios (3,23) se caracteriza claramente por la fe (la fe a que insta su Evangelio), y no con un conjunto de creencias como en el uso posterior; véase mi libro *The Epistle to the Galatians* (BNTC; Londres: Black, 1993), 84, 197, 202.

³⁰ “Este sentido activo del adjetivo en vez de su habitual sentido pasivo de fiel, digno de confianza, es notable y difícil de encontrar fuera del cristianismo” (Cadbury, *Beginnings* V, 382). Similarmente, R. Bultmann, *The Theology of the New Testament*, 2 vols. (trad. ingl. Londres: SCM, 1952, 1955; trad. esp., *Teología del Nuevo Testamento* [Salamanca: Sígueme, 2001]): “En el cristianismo, por vez primera, ‘fe’ se convirtió en el principal término de referencia para la relación del hombre con lo divino; en el cristianismo, pero no antes de él, la ‘fe’ llegó a entenderse como la actitud que gobierna por completo la vida del hombre religioso” (89), aunque Bultmann también

vestigación del cristianismo en sus comienzos deben ser el *qué* y el *cuándo* de esa fe: ¿cuáles eran su contenido y dirección en determinado momento?, ¿hasta qué punto era característica y diversa?, ¿podemos conocer el modo en que la creencia se desarrolló durante esos primeros años? Habida cuenta de la conclusión ya alcanzada de que se recordaba a Jesús llamando a tener “fe”, pero no en él mismo³¹, la cuestión debe ser tratada cuidadosamente. ¿Vemos aquí ya realizado ese cambio trascendental de creer *en respuesta* a Jesús a creer *en* Jesús?³² En caso afirmativo toca averiguar cómo sucedió. También aquí hará falta andar atentos, a fin de no incurrir en demasiadas peticiones de principio con nuestra utilización de los términos.

De forma alternativa podríamos emplear la frase considerablemente larga y un tanto pesada 6) *los que invocan el nombre del Señor*, que tiene el sonido de una autodescripción en varios pasajes³³ y refleja la influencia de Jl 2,32 (LXX 3,5)³⁴. Presumiblemente, los primeros creyentes se veían a sí mismos a la luz del pasaje de Joel, un poco a la manera en que la comunidad de Qumrán se veía a la luz de Habacuc (1QpHab). Esto sugiere que Lucas tenía buenas razones para datar muy temprano la influencia de la frase cuando la utilizó al relatar los acontecimientos del día de Pentecostés (Hch 2,17-21). “Invocar a (o el nombre de) Dios” corresponde, por supuesto, al lenguaje religioso utilizado regularmente en hebreo y en griego³⁵. Lo

mantiene que “la idea de la fe como una relación interpersonal con Cristo era al principio ajena al más antiguo mensaje cristiano” (92). Un pensamiento similar de hecho es el de Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (1986; Londres: Penguin, 1988): “Para cualquier persona educada en la filosofía griega clásica, la fe era el grado más bajo de la religión... el estado mental de la gente no instruida [citando a E. R. Dodds]... ningún grupo de paganos se autodenominó nunca ‘los fieles’, término que sigue siendo uno de los pocos medios de distinguir los epitafios judíos y cristianos de aquellos que son paganos” (31).

³¹ *Jesús recordado*, § 13.2b.

³² Opto por esta formulación con preferencia al contraste entre creer *con* Jesús y creer *en* Jesús, tan del gusto del liberalismo antiguo y nuevo (cf. “el Jesús de la historia” frente a “el Cristo de la fe”, *infra*, § 20.2b).

³³ Hch 9,14.21; 1 Cor 1,2; 2 Tim 2,22. Por eso “se convierte en expresión técnica para ‘cristianos’” (H. Conzelmann, *1 Corinthians* [Hermeneia: Filadelfia: Fortress, 1976], 23).

³⁴ Hch 2,21; Rom 10,12-14.

³⁵ Gn 13,4; 21,33; 26,25; Sal 80,18; 99,6; 105,1; 116,4; Is 64,7; Sof 3,9; *TestJud* 24,6; *SalSI* 15,1. La frase deviene un título de identificación (“los que invocan al Señor”) en Sal 79,6; 86,5; 145,18; Jr 10,25; Zac 13,9; *TestDan* 5,11; 6,3; *SalSI* 2,36; 6,1; 9,6; confróntese *José y Asenet* 11,9.17-18 con Hch 22,16 y Rom 10,13. Véase también K. L. Schmidt, *kaleō*, *TDNT* III, 498, 499-501; BDAG, *epikaleō*; Spick, “Dénominations”, 45-49.

que hizo tan peculiar el uso cristiano es que “el Señor” cuyo nombre se invoca es las más de las veces Jesús³⁶, un hecho que volverá a requerir atención más adelante³⁷.

¿Qué otros términos podemos utilizar de manera responsable desde el punto de vista histórico? 7) *Hermanos* es sin duda un término muy usado en la variedad de escritos que abarca el Nuevo Testamento³⁸. Además, si Mc 3,31-35 recuerda un episodio de la misión de Jesús³⁹, el término cubre también el vacío entre la misión prepascual y la expansión pospascual, incluso más eficazmente que “discípulos”. Su valor consiste en que define el movimiento dentro del que es utilizado como una asociación familiar (imaginaria), y, ciertamente, nos dice algo sobre cómo percibían (o sentían) ese movimiento sus integrantes⁴⁰. El problema es que “hermanos” no era peculiar del grupo de seguidores de Jesús, ya que su uso está atestiguado dentro de otras comunidades religiosas —entre ellas, la de Qumrán⁴¹—. Y aunque el término funciona bien como tratamiento de confianza y a la hora de denotar relaciones interpersonales dentro del grupo⁴², hay poca tendencia en el Nuevo Testamento (aparte de 1 Pedro) a designar el nuevo movimiento como “hermandad”⁴³.

³⁶ Explícitamente en Hch 7,59; 9,14.21; 22,16; Rom 10,9-13; 1 Cor 1,2.

³⁷ Véase más adelante, § 23.2a, 4d.

³⁸ O “hermanos y hermanas” (NRSV), si queremos evitar la restricción específica de género que muchos perciben ahora en el término, pero “hermana” se empleó por derecho propio desde el principio (Rom 16,1; 1 Cor 7,15; 9,5; Flm 2; Sant 2; Sant 2,15; *IgnPol* 5,1; 2 *Clem* 12,5; *Hermas*(v) 2.2.3; 2.3.1), y lo mismo el tratamiento completo “hermanos y hermanas” (2 *Clem* 19,1; 20,2).

³⁹ *Jesús recordado*, § 14.7.

⁴⁰ Por ejemplo, Rom 8,29; 16,23; 1 Cor 5,11; 1 Tes 3,2; 1 Pe 5,12; 1 *Clem* 4,7; *IgnEf* 10,3; *IgnEsm* 12,1; *Bern* 2,10; *Hermas*(v) 2.4.1; en Hechos nótese 1,15-16; 6,3; 9,30; 10,23; 11,1.12.29; 12,17; 14,2; 15,1.3.7.13.22-23.32-33.36.40; 17,6.10.14; 18,18.27; 21,7.17.20; 28,14-15. Véase también W. Schenk, “Die ältesten Selbstverständnis christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert”: *ANRW* II, 26.2 (1995) 1355-1467.

⁴¹ Josefo, *Guerra*, 2.122; 1QS 6.10.22; CD 6,20; 7,1-2; 1QSa 1,18; 1QM 13,1; 15.4.7; en Hechos nótese 2,29.37; 3,17.22; 7,2.23.25-26.37; 13,15.26.38; 22,1.5; 23,1.5-6; 28,17.21; véase asimismo BDAG, *adelphos*, 2a; K. H. Schelkle, *RAC* 2.631-640; *NDIEC* II, 49-50, e *infra*, § 30 n. 49.

⁴² Característicamente en Pablo: Rom 1,13; 7,1.4; 8,12; etc.

⁴³ *adelphotēs* (“hermandad, fraternidad”): 1 Pe 2,17; 5,9; 1 *Clem* 2,4. Por lo demás, es Mateo el que más se acerca: Mt 5,22-24; 7,3-5; 18,15.21-35. Nótese también las referencias a los cristianos/la Iglesia como “*oikos* (casa, familia) de Dios” (1 Tim 3,15; Heb 3,2-6; 1 Pe 4,17). Harnack habla de la posterior tendencia a aplicar el título “hermanos” tan solo a sacerdotes y confesores (cf. *supra*, n. 28), “lo cual es el indicio más seguro de creciente organización y privilegios en las iglesias” (*Mission*, 406-407 y n. 1).

Otro término descriptivo es 8) *santos*, utilizado sobre todo en las cartas paulinas y en el Apocalipsis⁴⁴. Pero también esta palabra tiene sentido solo desde el interior del grupo, como un medio de reclamar participación en la herencia teológica de Israel⁴⁵. Dado que entraña una reivindicación de estatus teológico⁴⁶, no sirve realmente como denominación social del movimiento. El eclipse gradual del término después de la primera mitad del siglo II, señalado por Harnack, marca un cambio hacia una actitud más polémica con respecto a Israel y la creciente tendencia, una vez más (como “discípulo” y “hermano”), a limitar la aplicación de la palabra a subgrupos especiales dentro del cristianismo⁴⁷.

No enumerado por Cadbury, pero un obvio candidato como “santos”, es 9) *los elegidos* (pueblo/personas), tema central en la concepción colectiva de los judíos⁴⁸, a la que por supuesto no era ajena la secta del mar Muerto⁴⁹. En su uso cristiano más antiguo, esta denominación indica el interés de Pablo por mostrar continuidad entre sus convertidos y el Israel de antaño⁵⁰; y el empleo del término en otros escritos del cristianismo primi-

⁴⁴ Pablo trata regularmente de “santos” a los destinatarios de sus cartas (Rom 1,7; 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1; Flp 1,1; también en Ef 1,1). La intermitente aparición de “santos” en Hechos (9,13.32.41; 26,10; cf. 20,32; 26,18) podría indicar un uso muy temprano (cf. n. 45). Véase Schenk, “Selbstverständnis”, 1384-1392.

⁴⁵ “Santos” (= los apartados/“santificados” para Dios) es una designación peculiar de la tradición de Israel aplicada a este pueblo (véase, por ejemplo, Sal 16,3; 34,9; Dn 7,18; 8,24; Tob 8,15; Sab 18,9; 1QSB 3,2; 1QM 3,4; cf. ABD III, 238-239). Harnack enumera otros nombres que reflejan la misma reivindicación de la herencia de Israel —“pueblo de Dios”, “Israel en espíritu”, “la semilla de Abrahán”, “el pueblo elegido”, “las doce tribus”, “los elegidos”, “los siervos de Dios”—, pero señala que nunca se convierten en términos técnicos (*Mission*, 402-403). Véase asimismo Spicq, “Dénominations”, 19-29, 41-45.

⁴⁶ Otros grupos dentro del judaísmo del Segundo Templo utilizaban el término para designarse a sí mismos como un medio de hacer la misma afirmación, esto es, ser Israel o representarlo (*SalSI* 17,26; 1QS 5,13; 8,17.20.23; 9,8; *1 Hen* 38,4-5; 43,4, v. l.; 48,1; 50,1; etc.).

⁴⁷ Harnack, *Mission*, 405.

⁴⁸ 1 Cr 16,13; Sal 105,6; Is 43,20; 45,4; 65,9.15.22; Tob 8,15; Eclo 46,1; 47,22; Sab 3,9; 4,15; *Jub* 1,29; *1 Hen* 1,3,8; 5,7-8; 25,5; 93,2.

⁴⁹ 1QpHab 10,13; 1QS; 1QM 12,1,4; 1QH 10[= 2],13; CD 4,3-4.

⁵⁰ Pablo se refiere a los creyentes con la expresión “los elegidos” (*hoi eklektoi*) solo ocasionalmente (Rom 8,33; Col 3,12; también 2 Tim 2,10; Tit 1,1), pero nótese el uso paulino de la palabra estrechamente relacionada *eklogē* (“selección, los selectos”) en Rom 9,11 y 11,5.7.28 (también 1 Tes 1,4). De raíz diferente pero similar para los efectos es “los llamados” (*hoi klētoi*), expresión empleada por Pablo en Rom 1,6-7; 8,28; 1 Cor 1,2.24, pero que también se encuentra en Jds 1 y Ap 17,14 (K. L. Schmidt, *kaleō*, TDNT III, 494) y también en Qumrán como autodefinición (1QM 3,2; 4,10-11; cf. 1QSa 2,2.11; 1QM 2,7; CD 2,11; 4,3-4); nótese la centralidad, en la primera par-

tivo indica que Pablo no era el único que tenía tal interés⁵¹. Que, al igual que “santos”, “elegidos” implicase la pretensión de *tener parte* en la herencia de Israel o bien el intento de *adjudicarse* esa herencia es una cuestión que se nos presentará retadora más adelante⁵². En cualquier caso, como “santos”, implica una postura teológica que tiene sentido solo en un diálogo entre judíos y es de dudosa utilidad como designación social.

Es posible que los miembros de la primitiva comunidad de Jerusalén se viesen a sí mismos como 10) *los pobres*, como aquellos a los que, por ejemplo, hace referencia el salmista (Sal 69,32; 72,2). Esa referencia podría estar implícita o reflejada en la exposición por Pablo de la necesidad de una colecta en favor de “los pobres de entre los santos de Jerusalén” (Rom 15,26)⁵³. En tal caso, ellos podrían haberse contado entre los pobres y los oprimidos, que son objeto de especial cuidado divino, como hicieron los qumranitas y los que están detrás de los *Salmos de Salomón*⁵⁴. Sería un nuevo indicio de afirmada continuidad con la misión de Jesús a los pobres⁵⁵.

Otros términos de la lista de Cadbury no requieren mucha atención, puesto que son demasiado episódicos o corresponden a un contexto excesivamente específico como para constituir una designación general. Señalemos, en concreto, 11) *amigos*⁵⁶, 12) *los justos/rectos*⁵⁷ y 13) *los que son salvados*⁵⁸. Estas denominaciones parecen originadas dentro del grupo, por cuanto “suenan” cada una de ellas a autodesignación.

te de las consideraciones sobre Israel (Rom 9–11), de la llamada divina (*kaleō*) (9,7.12.24–25); véase también BDAG, *kaleō*, 4.

⁵¹ Mc 13,20.22.27/Mt 24,22.24.31; 1 Pe 1,1; 2,9; 2 Jn 1,13; Ap 17,14; y popular en *1 Clemente* y en Hermas, *visiones* (BDAG, *eklektos*, 1). Véase también Spicq, “Dénominations”, 29–35, quien también incluye los “amados de Dios” (Rom 1,7; cf. 9,25; Col 3,12; 1 Tes 1,4; 2 Tes 2,13) (35–41).

⁵² El reto es todavía más agudo con las designaciones “el pueblo de Dios” (Hch 15,14, que cita Am 9,11–12; Rom 9,25 y 1 Pe 2,10, usando ambos Os 2,25; Heb 4,9, una inferencia midrásica sacada de Dt 31,7 y Jos 22,4; Ap 18,4, que refleja Jr 50,8 y 51,45), “las doce tribus de la diáspora” (Sant 1,1; cf. 1 Pe 1,1) y la “simiente de Abrahán” (Gál 3,16.19.29; Rom 4,13–18).

⁵³ Véase mi *Romans* (WBC 38; Dallas: Word, 1998), 875–76; también *infra*, § 33.4.

⁵⁴ Véase *Jesús recordado*, § 13 n. 144. La conexión hacia delante con los ebionitas (“pobres”) es también importante (véase, por ejemplo, Karpp, “Christennamen”, 1117).

⁵⁵ *Jesús recordado*, § 13.4.

⁵⁶ En especial 3 Jn 15; posiblemente también Hch 27,3; y cf. Lc 12,4; Jn 11,11; 15,14–15 (véase Harnack, *Mission*, 419–421).

⁵⁷ Hch 14,2 D; 1 Pe 3,12; 4,18; cf. Mt 10,41; 13,43; Lc 1,17.

⁵⁸ Lc 13,23; Hch 2,47; 1 Cor 1,18; 2 Cor 2,15. Véase Fitzmyer, “Designations”, 226, quien incluye “testigos de Cristo resucitado” (224), “el rebaño” (11 ch 20,28–29;

Pero hay cuatro términos que se acercan más al que buscamos, es decir, uno que, además de ser utilizado por la gente “de fuera” en los primeros tiempos para referirse al movimiento, describiese a sus miembros y lo que estos respaldaban. Tres de esos términos se encuentran solo en Hechos. Lo mismo ocurre virtualmente con el cuarto, en lo que tiene de referencia a los primeros creyentes, pero en este caso podría tratarse de un uso temporal o local que en realidad conservase uno anterior y dubitativo que pronto hubiera sido abandonado.

El primero de esos términos es 14) *el camino* (*hodos*), derivado de la visión de los primeros creyentes como “seguidores del camino, hombres y mujeres”⁵⁹. La imagen refleja claramente la expresión hebrea relativa a conducta, entendida como caminar (*halak*) por un sendero, imagen (atípica en el pensamiento griego) que Pablo siguió empleando⁶⁰: de ahí la percepción del nuevo movimiento como un “camino” de vida, como un modo de vivir. La asociación de ideas entre conducirse como “caminar” y el estilo de vida como un “camino” seguido es clara en el pensamiento de Qumrán; hasta tal punto que el uso qumránico proporciona el paralelo más estrecho con el término tal como aparece en Hechos⁶¹. Sorprende también, y en mayor medida, caer en la cuenta de que, evidentemente, los qumranitas se inspiraron para tal uso en Is 40,3: “En el desierto preparad el camino (*derek*)...” (1QS 8,14). Puesto que es precisamente este texto el que la primitiva tradición de Jesús relacionó con el Bautista (Mc 1,3 parr.), intriga la posibilidad de una conexión con Qumrán, a través del Bautista, por parte de la comunidad cristiana⁶². Alternativamente, cabe barajar la idea de que, cada una por su lado, las tres partes hubieran entendido de maneras similares la visión de Is 40 del cumplimiento escatológico: “el camino del Señor” había sido realizado. Difícilmente esa imagen podía ser ajena al tema de los *dos caminos*, tradicional en todo el mundo antiguo, donde se imponía elegir entre uno

1 Pe 5,2-3), “la asamblea” (*plēthos*) (Hch 4,32; 6,2.5; 15,2.30; *IgnEsm* 8,2) y “compañía” (Hch 2,42) (226-227). Otros posibles nombres son examinados en Karpp, “Christennamen”, 1122-1130.

⁵⁹ Hch 9,2; véase también 19,9.23; 22,4; 24,14.22; cf. 18,25-26; 2 Pe 2,2; posiblemente reflejado en 1 Cor 12,31.

⁶⁰ *Jesús recordado*, § 9 n. 68; Dunn, *Theology of Paul*, 643 nn. 82-84.

⁶¹ Véase especialmente el uso absoluto (“el camino”) en 1QS 9,17-18.21; 10,21; CD 1,13; 2,6; a los qumranitas les gustaba considerarse como “los perfectos del camino (*derek*)”, que “caminan en la perfección el camino (*derek*)” (1QS 4,22; 8,10.18.21; 9,5).

⁶² Véase también Fitzmyer, “Designations”, 229-230; *íd.*, *Acts*, 423-424, con más bibliografía.

u otro⁶³, pero, sin duda, fue la versión judía de ese tema la que tenían más en mente los primeros discípulos, como se colige por la tradición de Mt 7,13-14 principalmente⁶⁴. En tal caso, la designación (“el camino”) implica que quienes decían estar comprendidos en ella afirmaban también haber hecho la elección adecuada y que el suyo era el (único) camino a la salvación.

No de menor importancia es la descripción lucana de los seguidores de Jesús como una 15) *secta* (*hairesis*) (Hch 24,14; 28,22), “la secta de los nazarenos” (Hch 24,5). Aquí, supuestamente, tenemos un indicio de que Lucas consideraba a los primeros discípulos de Jesús como una “secta” (o partido, o facción, o escuela de pensamiento)⁶⁵, como la “secta de los saduceos” (Hch 5,17) y la “secta de los fariseos” (15,5; 26,5). Esto, a su vez, sugiere que los discípulos de Jesús, tan pronto como adquirieron importancia a ojos de los otros judíos, fueron considerados un elemento más del judaísmo del Segundo Templo tardío, igual de distinto y “sectario” que grupos más conocidos, como los fariseos.

16) *Nazarenos* (Hch 24,5) nos hace percibir aún más de cerca un modo peculiarmente judío de designar a los primeros creyentes. Corresponde a la tendencia natural de describir a los discípulos de Jesús como seguidores del hombre originario de Nazaret, el Nazareno⁶⁶. Hasta donde podemos saber, el nombre no alcanzó difusión fuera de la tradición judeocristiana; dentro de ella, sin embargo, mantuvo su fuerza. Como apunta Schaefer, el nombre “nazarenos” se conservó como designación para los cristianos sirios y fue adoptado también por los persas, los armenios y luego por los árabes⁶⁷.

⁶³ Cf. H. D. Betz, *The Sermon on the Mount* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1995), 521-523.

⁶⁴ En especial Dt 30,15-16; véase también, por ejemplo, Jos 24,15; Sal 1,6; Prov 15,19. Nótese asimismo la implicación de Jn 14,6 y la prominencia del tema en los padres apostólicos (particularmente *Did* 1-6 y *Bern* 18-20) (W. Michaelis, *hodos*, TDNT V, 70-75, 78-96).

⁶⁵ Véase *Jesús recordado*, § 9 n. 44.

⁶⁶ F. F. Bruce, *New Testament History* (Londres: Marshall, Morgan, & Scott, 1972), 214 (con bibliografía, n. 41); Fitzmyer, “Designations”, 234-235; véase también *Jesús recordado*, § 9 n. 272.

⁶⁷ Jerónimo, *Ep.*, 112.13; H. H. Schaefer, *Nazarēnos, Nazōraios*, TDNT IV, 874-875; véase también 875-878; nótese la forma desarrollada de la famosa bendición duodécima (*Shemoneh Esreh*, recensión palestina): “que perezcan pronto los nazarenos y los herejes...” (Schühre, *History* II, 461). Sobre la secta judía precristiana de los *nasarenos* a la que hace referencia Epifanio, *Pan.*, 18.29,6, véase Harnack, *Mission*, 402-403, y Schaefer, 879.

Cabe mencionar también, por último, la denominación 17) *Galileos*, que aparece solo dos veces en Hechos (1,11; 2,7), pero que se encuentra más tarde como término despectivo hacia las personas ajenas al grupo del que escribe⁶⁸. Como “nazarenos”, el término vincula el movimiento con sus orígenes en la misión galilea de Jesús⁶⁹. Y, aspecto digno de ser señalado, probablemente ofrece confirmación de que, en su etapa más temprana, el movimiento estaba encabezado por galileos. Pero esta inferencia suscita una cuestión (la de si había una “iglesia” o comunidad característicamente galilea [¿“la comunidad Q”?]) de la que habremos de ocuparnos más adelante (§ 22.1).

Incluso un examen tan rápido de los términos realmente aplicados en las tradiciones al cristianismo naciente basta para poner de relieve varios aspectos significativos, merecedores de ser considerados antes de seguir adelante.

Primero: *no hay un término* que, *solo*, sirviera para designar o describir a los que participaron en el seguimiento de Jesús antes de su muerte y poco después. Este simple hecho constituye una invitación a la prudencia. Si empleásemos uno de estos términos de manera predominante o como constante referencia y definición de aquello que ahora nos ocupa, induciríamos a error. Por razones similares, sería igualmente objetable usar un solo término de nuestra propia elección (como “grupo”, “comunidad” o “movimiento”), puesto que esos términos llevan consigo sus propias imágenes y asociaciones que igualmente prejuzgan la evaluación del material. Es fácil, por supuesto, incurrir en una precaución excesiva; tratando sobre cualquier tema, difícilmente se puede evitar el empleo de un lenguaje cuyas imágenes y asociaciones acaso no se ajusten verdaderamente a la descripción que emplea ese lenguaje e incluso lleguen a desvirtuarla. La conclusión más realista que se saca de todo ello es que lo prudente es utilizar diversos términos, como hace Hechos, a fin de que no haya una determinada imagen que se haga fija e indebidamente normativa.

Segundo: como corolario inmediato de mayor importancia, hay que señalar también que la variedad de términos usados es indicio del *carácter incipiente* del grupo de los primeros discípulos. La gama de términos que

⁶⁸ Epicteto, 4.7.6 (citado *infra*, § 21.1b); Julián, *Contra Galilaeos* (Julián identifica continuamente a los galileos con los judíos, aun a sabiendas de que son diferentes); véase Harnack, *Mission*, 402; *GLAJ* 1, 541 n. 1, 528, 539, 541, 543, 550, 557-558, 572; cf. § 26 n. 97, *infra*.

⁶⁹ Cf. Especialmente el relato de las negaciones de Pedro (Mc 14,70 parr.; *Jesús recordado*, § 17 n. 54); Lc 23,6; y *Jesús recordado*, § 9.6-9.

acabamos de ver ponen de manifiesto diversas facetas de su identidad colectiva, pero no debemos suponer que, desde el principio, esas distintas facetas estuvieron aglutinadas en una sola identidad “cristiana”. “Identidad” es una palabra de la que naturalmente se echa mano en este punto y que está hoy día muy en boga en estudios como el presente. Aquí resulta apropiada de manera particular, puesto que los sociólogos nos recuerdan atinadamente que la identidad es multiforme, como un individuo, pongamos del sexo femenino, puede reunir las facetas de hija, hermana, esposa, madre, alumna, profesora, colega, amiga, etc.⁷⁰

La implicación es clara: el “cristianismo” que comenzaba a surgir en los primeros años treinta no era una sola “cosa”, sino toda una serie de relaciones, de nuevas perspectivas en cuanto a actitud y fe, de modelos en desarrollo concernientes a relación y conducta, a culto y misión. Así pues, una cuestión esencial para nosotros no es si podemos hablar de una sola entidad (movimiento, Iglesia, cuerpo de creyentes), sino si las varias y diferentes facetas implícitas en los términos antes enumerados (y en otros más recientes) forman un todo coherente o si, por el contrario, ocultan una diversidad que difícilmente hubiera podido ser descrita desde el principio como unidad.

Tercero: en muchos de los términos examinados está presente un factor de coherencia (de hecho, probablemente, el principal factor de coherencia a primera vista). Me refiero a la *continuidad con la misión de Jesús*. Evidente en “discípulos”, “hermanos” y “los pobres”, esa continuidad se percibe también en “nazarenos” y “galileos”, y probablemente está implícita en “Iglesia” y “el camino”. Durante la misión de Jesús, él mismo, así como la relación que tenían con él sus seguidores o discípulos, eran suficientes para identificar a estos. Pero, al dejar Jesús de estar “en escena”, el factor de identificación (cf. Hch 4,13) perdió rápidamente su efecto. El rasgo más destacado lo señala la frase “los que invocan el nombre del Señor (Jesús)”, donde la relación deja de ser la de discípulo para transformarse en la de devoto o incluso adorador. La identificación mediante referencia no ya a Jesús, sino a Jesús como Señor, representó un gran paso en la idea básica que de sí mismos tenían los primeros grupos de discípulos, cambio que analizaremos debidamente en su momento. Entre esas consideraciones estarán el papel de fórmulas como “en su nombre”, el modo en que se hablaba de Jesús en predicación y apologética, la cuestión de si se le rendía culto y desde cuándo, y (algo más susceptible de controversia) el uso hecho de la tradición de Jesús⁷¹.

⁷⁰ Más al respecto en § 29.2, *infra*.

⁷¹ Véase *infra*, § 23.2, 23.4, 29.7d.

Cuarto: otro factor de coherencia es el *carácter peculiarmente judío* que sirve de unión a diversos aspectos antes examinados, en particular a “Iglesia”, “sinagoga”, “santos”, “elegidos”, “pobres”, “camino” y “secta de los nazarenos”. La perspectiva desde “dentro” del judaísmo del Segundo Templo expresada por estos términos indica con bastante claridad que, al comienzo, el cristianismo se mostraba aún judío en su modo de definirse y en sus afirmaciones, y así era percibido entonces. Recordamos, claro está, que había diversidad en el judaísmo del Segundo Templo⁷². Lo importante es que, al inicio, el nuevo movimiento, el cristianismo embrionario, era parte de ella: estaba plenamente integrado en la diversidad reinante dentro del judaísmo del Segundo Templo en el siglo primero. Esto es mucho deducir de lo que no deja de ser un simple examen de nombres, y tendrá que ser verificado y matizado según vayamos avanzando. Ver si nuestras investigaciones posteriores confirman, y hasta qué punto, tal conclusión preliminar (sacada solo de términos de descripción y designación) será uno de los mayores cuidados de este volumen. Y, de ser confirmada, su importancia para la percepción actual del cristianismo se convertirá en una de las cuestiones más relevantes de todo este estudio en tres volúmenes.

20.2 De Jesús a Pablo

Las dos últimas observaciones (el vínculo con Jesús y el carácter judío de la secta emergente) introducen adecuadamente los dos principales problemas que durante más de dos siglos han intrigado a los estudiosos de los comienzos del cristianismo. Uno es cómo colmar la laguna (o el abismo) entre Jesús y Pablo: cómo fue que el mensaje de Jesús sobre el reino se convirtió en el evangelio de Pablo sobre Jesús crucificado visto como Señor; cómo Jesús, el predicador de la Buena Noticia, pasó a ser el contenido de ella; cómo el Evangelio *de* Jesús devino el Evangelio *sobre* Jesús. El otro problema o reto es *explicar cómo una secta judía se convirtió en una religión gentil*: cómo una misión tan en consonancia con la diversidad del judaísmo del Segundo Templo se transformó en un movimiento que, rompiendo las barreras que marcaban y delimitaban el judaísmo, surgió como una religión predominantemente gentil; cómo una predicación del reino tan dirigida a la reconstitución de Israel pasó a ser una reivindicación por gentiles del derecho a participar del nombre y la herencia de Israel, e incluso a apropiárselos.

En su obra sobre Jesús, E. P. Sanders llevó a cabo en gran parte lo que él llamaba “prueba de Klausner” de una buena hipótesis sobre la intención

⁷² *Jesús recordado*, § 9.

de Jesús; la hipótesis debía “situar a Jesús creíblemente en el judaísmo y, por otro lado, explicar la razón de que acabase rompiendo con el judaísmo el movimiento fundado por él”⁷³. Una prueba de esas características sirve realmente. Pero es aplicable tanto a cualquier intento de reconstruir el cristianismo en sus comienzos y a la “búsqueda de la Iglesia histórica” como a la “búsqueda del Jesús histórico”. Una buena hipótesis relativa a los comienzos del cristianismo haría falta igualmente para explicar cómo surgió este de Jesús y cómo tal movimiento originado en la matriz del judaísmo del Segundo Templo rompió tan pronto con esa matriz. Y siempre, subyacentes, están las mismas sugestivas preguntas sobre identidad: ¿fue coherente el desarrollo del movimiento con el impulso inicial proporcionado o representado por Jesús? ¿Conservó el cristianismo emergente la misma identidad todo el tiempo o evolucionó hacia algo diferente?

En el centro del problema está la cristología. Es el otro lado de lo que llamé “el alejamiento del dogma” en el tomo I⁷⁴. Allí nos fijamos en la reacción contra el Cristo del dogma, el Cristo de la fe; reacción que dio el impulso inicial a la búsqueda del Jesús histórico. Aquí es el enaltecimiento que muy tempranamente se hizo de la figura de Cristo⁷⁵ lo que provoca preguntas y alimenta sospechas. “De Jesús a Pablo” manifiesta extrañeza de que esa transformación tuviera lugar tan rápidamente y suscita escepticismo respecto a que eso pudiera haber ocurrido sin engaño ni grave perjuicio para los fundamentos de la misión y el mensaje de Jesús.

a. *Hermann Reimarus*

Como en la búsqueda del Jesús histórico, fueron el deísta inglés Thomas Chubb⁷⁶ y el racionalista alemán Hermann Reimarus los primeros en

⁷³ E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Londres: SCM, 1985), 3, 18-19, haciendo referencia a J. Klausner, *Jesus of Nazareth: His Life, Times and Teaching* (trad. ingl. Londres: George Allend and Unwin, 1925), 369.

⁷⁴ *Jesús recordado*, § 4.

⁷⁵ M. Hengel, *The Son of God* (trad. ingl. Londres: SCM, 1976), hizo el famoso comentario de que la “apoteosis de Jesús crucificado” debió de tener lugar en los años cuarenta del siglo I [con referencia al “himno” citado por Pablo en Flp 2,6-11]: “Uno está tentado de decir que en ese período de menos de dos decenios sucedió más que en la totalidad de los siete siglos siguientes, hasta el tiempo que en fue completada la doctrina de la Iglesia primitiva” (2).

⁷⁶ Chubb distinguía claramente el Evangelio predicado por Cristo de los relatos de su pasión, muerte, resurrección y ascensión, así como de las doctrinas fundadas en esos acontecimientos (como el sufrimiento meritorio de Cristo y la intercesión celestial); extracto en W. G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (trad. ingl. Nashville: Abingdon, 1972), 55-56.

poner de manifiesto la discontinuidad entre el mensaje de Jesús y las enseñanzas del cristianismo primitivo. Y, como en el primer caso, fue Reimarus quien hizo la crítica más penetrante y devastadora. En lo tocante a la cristología, subrayó que “Jesús había nacido judío e intentó permanecer como tal”⁷⁷.

No era su intención presentar un Dios trino ni hacerse él mismo igual a Dios... ni tampoco pretendió introducir una nueva doctrina que se desviase del judaísmo.

Cuando Jesús se llama a sí mismo “Hijo de Dios” quiere decir tan solo que él es el Cristo o Mesías, a quien Dios ama de un modo especial; fueron los apóstoles los que primero quisieron ver un significado mayor en esa designación⁷⁸.

Con respecto a la Ley, la conclusión de Reimarus es:

Los apóstoles enseñaron y actuaron exactamente a la inversa de lo que su maestro había pretendido, enseñado y ordenado, puesto que exoneraron de la Ley no solo a los paganos, sino también a los que se habían convertido del judaísmo... Los apóstoles se apartaron por completo de su maestro en su enseñanza y en sus vidas, abandonando su religión y su objetivo e introduciendo un sistema totalmente nuevo⁷⁹.

En referencia a la proclamación del reino por Jesús, concluye Reimarus:

Hasta después de la muerte de Jesús, los discípulos no entendieron la doctrina de un sufrimiento espiritual salvador de toda la humanidad. En consecuencia, una vez desaparecido su maestro, los apóstoles cambiaron su anterior doctrina basada en la enseñanza y en los hechos de Jesús y entonces, por primera vez, dejaron de esperar en él como redentor temporal y poderoso del pueblo de Israel... Sin embargo, ahora que ven su esperanza defraudada, en pocos días alteran su entera doctrina y hacen de Jesús un salvador que sufre por toda la humanidad; en consecuencia, cambian de manera de actuar⁸⁰.

No contento con meter el cuchillo de manera tan hábil entre la intención de Jesús y la subsiguiente doctrina de sus seguidores, Reimarus procede a rematar. Su manera de explicar la transición y transformación es brutal. Los motivos por los que al principio los discípulos habían seguido a Jesús eran tan mundanos como la esperanza de futura riqueza y poder,

⁷⁷ C. H. Talbert, *Reimarus Fragments* (Filadelfia: Fortress, 1970/Londres: SCM, 1971), 71-72. Para más datos, véase *Jesús recordado*, § 4.2 y n. 15.

⁷⁸ Talbert, *Reimarus*, 96, 88, 84.

⁷⁹ *Ibid.*, 101-102.

⁸⁰ *Ibid.*, 129, 134.

la ambición de tierras y otros bienes materiales (Mt 19,29). Luego, como acompañando a Jesús estaban bien cuidados por los amigos y partidarios de él, perdieron la costumbre de trabajar. Por eso, a la muerte de Jesús, lo único que podían esperar era pobreza y deshonor. Pero se dieron cuenta de que aquello no tenía por qué ser el final. Fue su deseo de riqueza y bienes mundanos lo que les indujo a inventar la historia de la resurrección (ellos mismos sacaron el cuerpo del sepulcro) y esas doctrinas tan alejadas y divergentes de la intención y el mensaje de Jesús⁸¹.

El intento final de Reimarus de crear un puente desde Jesús a Pablo consistió en una triste patraña, la cual probablemente tenía más que ver con su antigua y oculta desilusión de los postulados tradicionales del cristianismo que con una lectura imparcial de los datos. Pero de nuevo señaló aspectos, enigmas y tensiones que no pueden ser pasados por alto a la hora de explicar cómo se produjo tan rápidamente el paso de Jesús a Pablo. Las preguntas que formuló Reimarus no han encontrado respuesta definitiva; por eso, el hecho de haberlas planteado es una gran contribución suya al debate sobre Jesús/Pablo.

- Cuanto más plenamente es situado Jesús dentro del judaísmo de su tiempo, más apremiantes devienen las preguntas: ¿cómo y por qué surgieron las creencias y afirmaciones sobre su condición divina? ¿Eran incompatibles con alguna de las declaraciones que se recordasen como efectuadas por Jesús acerca de sí mismo?
- Cuanto más plenamente es situado Jesús dentro del judaísmo de su tiempo, como un judío observante de la Torá que no enseñaba en contra de la Ley, más apremiante se vuelven las preguntas: ¿cómo y por qué resultó aceptable a discípulos principales como Pedro y Juan la insistencia de Pablo en que no se debía exigir observancia de la Torá a los gentiles convertidos?
- Cuanto más plenamente es situada la enseñanza de Jesús dentro del judaísmo del tiempo de Jesús, como su anuncio sobre el cumplimiento de la esperanza israelita de redención, más apremiante se hacen las preguntas: ¿cómo y por qué surgió un Evangelio para todos, particularmente la fe en la muerte de Jesús como sacrificio por la totalidad de los seres humanos?

En estas preguntas he procurado evitar lo más anticuado del lenguaje de Reimarus. Pero son sus preguntas y siguen exigiendo atención.

⁸¹ *Ibid.*, 240-254 (Mt 19,29 es citado en p. 145).

b. El Jesús de la historia frente al Cristo de la fe

Como resultado del cuestionamiento racionalista del dogma cristiano tradicional, el contraste —si no la completa antítesis— entre la intención de Jesús y su presentación por el cristianismo primitivo se convirtió en una preocupación central durante la mayor parte de los dos siglos siguientes. Pero situar al “Jesús de la historia” frente al “Cristo de la fe” no solo requería que el historiador de los comienzos del cristianismo ahondara en el segundo (y lo dejara atrás) para redescubrir al primero (“la búsqueda del Jesús histórico”). Era necesario además que el historiador explicase cómo fue que un Jesús tan diferente del Cristo de la fe se convirtiera en este y con tanta rapidez.

David Friedrich Strauss planteó por primera vez la cuestión de ese modo incisivo. De hecho, intituló su extensa y punzante crítica de la *Vida de Cristo* de Schleiermacher como *El Cristo de la fe y el Jesús de la historia*⁸². En el prólogo de ese libro describe la cristología de Schleiermacher como “un último intento de hacer al Cristo de la Iglesia aceptable para el mundo moderno”, y comenta mordazmente: “El Cristo de Schleiermacher es tan poco real como el Cristo de la Iglesia”.

La ilusión... de que Jesús pudo haber sido un hombre en sentido pleno y a la vez, como individuo, estar por encima de toda la humanidad es la cadena que todavía bloquea el puerto de la teología cristiana frente al mar abierto de la ciencia racional⁸³.

Strauss no mostraba interés por la cuestión histórica de cómo se convirtió Jesús en “el Cristo de la Iglesia”. Su crítica iba dirigida contra la dependencia de Schleiermacher del cuarto evangelio como “apostólico y fidedigno”⁸⁴. Pero es clara la implicación de que la fisura entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe se encuentra ya reflejada en el contraste entre los sinópticos y el evangelio de Juan. En este, el Jesús de la historia ha desaparecido ya detrás del Cristo de la fe⁸⁵.

⁸² D. F. Strauss, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte* (Berlín: Duncker, 1865); trad. Ingl. *The Christ of Faith and the Jesus of History* (Filadelfia: Fortress, 1977).

⁸³ Strauss, *The Christ of Faith*, 4-5 (también cap. 2).

⁸⁴ *Ibid.*, cap. 3.

⁸⁵ Robert Morgan me recuerda que ya en 1835, en el libro de Strauss *The Life of Jesus Critically Examined* (trad. ingl. 1846; Filadelfia: Fortress, 1972), se habla del Jesús de la historia desaparecido detrás del Cristo de la fe en los sinópticos; véase *Jesús recordado*, § 4.2.

Cuando más tarde Adolf Harnack, gran estudioso del dogma cristiano y aún más conspicuo historiador, aborda la cuestión equivalente, atribuye la transición a Pablo. En una famosa declaración insiste en que “el Evangelio, como lo predicó Jesús, tiene que ver solo con el Padre y no con el Hijo”. Y luego cita con aprobación a Wellhausen: “La obra especial de Pablo fue transformar el Evangelio del reino en el Evangelio de Jesucristo, de modo que el Evangelio dejó de ser la profecía sobre la venida del reino para convertirse en el cumplimiento efectivo de ella por medio de Jesucristo”⁸⁶. Aquí, a su manera, el cuestionamiento es tan radical como el expresado por Reimarus: Jesús no se atribuyó un papel relevante; fue Pablo, mucho antes de que escribiese el cuarto evangelista, quien creó al Cristo de la fe.

Otro estudioso que hizo del contraste entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe el eje de su análisis fue Martin Kähler al criticar al “llamado Jesús histórico” en favor del “Cristo histórico de la Biblia”⁸⁷.

El Jesús resucitado no es el Jesús histórico que está *detrás* de los evangelios, sino el Cristo de la predicación apostólica, del *conjunto* del Nuevo Testamento.

El Cristo real, el Cristo que ejerció influencia en la historia... *es el Cristo que es predicado*. El Cristo que es predicado... es precisamente el Cristo de la fe.

El recuerdo de los días de su vida y la confesión de su eterna importancia y de lo que él nos ofrece no están separados en el Nuevo Testamento.

El dogma del Salvador, apasionadamente sostenido, nos atestigua la fiabilidad de la imagen que nos es transmitida por la proclamación bíblica de Jesús como el Cristo⁸⁸.

Mientras que Strauss percibía la transición al “Cristo de la fe” muy claramente en el evangelio de Juan, y según Harnack estaba ya operándose en Pablo, Kähler la veía en “la predicación apostólica”. Negó la posibilidad de llegar a un “Jesús histórico” diferente del “Cristo bíblico”, porque el único Jesús predicado por los autores del NT, incluidos todos los evangelistas, es “el Cristo de la fe”. Kähler inauguraba así una visión que iba a ser ampliamente aceptada entre los eruditos alemanes a lo largo de dos nuevas ge-

⁸⁶ A. Harnack, *What Is Christianity?* (trad. ingl. Londres: Williams & Norgate, 1900), 147, 180-181.

⁸⁷ *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (1892); trad. ingl. *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, ed. C. R. Braaten (Filadelfia: Fortress, 1964). Por supuesto, Kähler contemplaba la antítesis entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe desde una perspectiva muy distinta de la de Strauss; para Kähler, el elemento positivo de la antítesis era el segundo. Véase *Jesús recordado*, § 4.5b, 5.2.

⁸⁸ Kähler, *The So-Called Historical Jesus*, 65, 66, 83-84, 95 (la cursiva es suya).

neraciones: los escritos neotestamentarios considerados como la predicación primitiva de la Iglesia, con la implicación de que la transición al “Cristo de la fe” ya había ocurrido en la primera predicación de Cristo.

Rudolf Bultmann se basó directamente en Kähler al justificar su escepticismo sobre “la búsqueda del Jesús histórico” insistiendo en que Cristo “se nos muestra en la palabra de la predicación y solo en ella. La fe de la Pascua es justamente esto: fe en la palabra de la predicación... que se nos presenta como Palabra de Dios. No nos corresponde cuestionar sus credenciales”⁸⁹.

Una vez más, pues, es la eficacia de la predicación, el reto existencial que constituía su autenticación para Bultmann, lo que proporcionaba suficiente indicio de que debió de ser así desde el principio. Ahora, la antítesis “Jesús de la historia/Cristo de la fe” es refundida como la antítesis entre el Jesús histórico y el Cristo kerigmático, con la implicación de que ya con el más temprano kerigma (la fe pascual así definida) había tenido lugar la decisiva transición del uno al otro; desde el principio, el mito (de la cruz y la resurrección) había empezado a oscurecer e impedir el acceso a la persona histórica.

Aquí, nuevamente, se plantean cuestiones que no pueden ser pasadas por alto:

- La disparidad entre el Jesús sinóptico y el Jesús joánico.
- La dificultad de cuadrar la focalización de Jesús en el reino con la focalización de Pablo en Jesús.
- El problema de que el Cristo bíblico no pueda ni deba ser relacionado con el Jesús de Galilea y que la predicación de Cristo ofrezca su propia autenticación.

Ya he contrarrestado mucha de la fuerza de esta antítesis entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe argumentando que la fe no empezó a raíz de los acontecimientos pascales y que la continuidad del *impacto* producido por Jesús antes y después de la Pascua apunta a una mayor continuidad entre los dos de lo que se ha reconocido habitualmente⁹⁰. Pero las disparidades e incoherencias recién señaladas no se resuelven con esa argumentación, por lo cual un reto para todo el que intente analizar los comienzos de la religión cristiana es describir, explicar en la medida de lo posible y entender si cabe la evolución en la cristología que a la larga determinó la evolución del cristianismo.

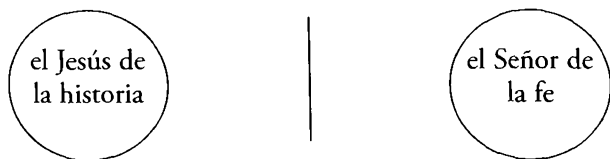
⁸⁹ R. Bultmann, “New Testament and Mythology”, en H. W. Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth* (Londres: SPCK, 1957), 1-44. Véase *Jesús recordado*, § 5.3.

⁹⁰ *Jesús recordado*, 129-134, 239-242.

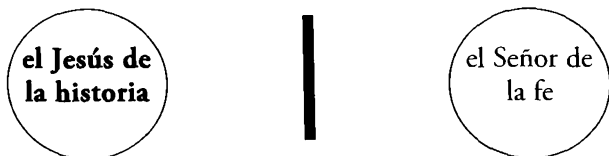
c. *¿La cristología de Jesús?*

Ya están indicados los asuntos y problemas planteados en cristología. Pero es instructivo seguir aún el debate y reflexionar brevemente sobre sus implicaciones para el presente estudio.

C. F. D. Moule proporcionó una útil ilustración diagramática de cómo autores decimonónicos y luego Bultmann en el siglo XX trataron la disparidad entre “el Jesús de la historia” y “el Señor de la fe”⁹¹. Si cabe considerar ambos como conceptos, entonces podemos representarlos como círculos en lados opuestos de una línea divisoria:



Desde la perspectiva de Harnack y sus colegas liberales, la fe debía centrarse en el círculo de la izquierda y ser separada más marcadamente del círculo de la derecha:



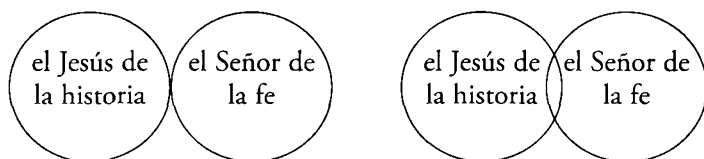
Para Bultmann, en cambio, lo que había que destacar era el círculo de la derecha, y la línea divisoria debía trazarse aún más gruesa:



La ilustración de Moule se puede extender a la siguiente fase del debate. Porque en la generación posbultmanniana se intentó suprimir la línea de

⁹¹ C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament* (Londres: SCM, 1967), 44-45.

separación, para encontrar ya en el mensaje de Jesús una cristología implícita⁹². No hay diferencia entre la predicación de Jesús y el evangelio de Pablo, dado que, en una clásica formulación de Ernst Käsemann, “lo fundamental en la justificación no es otra cosa que el reino de Dios que Jesús predicó... La *basilea* de Dios es el contenido de la doctrina paulina de la justificación”⁹³. Se puede ilustrar el sentido de este argumento con la presentación de los círculos tocándose al menos tangencialmente e incluso solapándose:



Con esta clase de presentación, sin embargo, se corre el riesgo de crear confusión en un tema que Harnack y Bultmann habían formulado ya con mayor claridad, aunque un tanto erróneamente. Porque en las comunidades pospascuales se habló de Jesús de un modo como, hasta donde podemos saber, él nunca había hablado de sí mismo; se pidió fe en Cristo de un modo como Jesús nunca había pedido fe en él; pronto se hicieron reivindicaciones para Jesús que él nunca había hecho para sí. Incluso cuando se estiran los datos de la tradición de Jesús, aún sigue habiendo una diferencia sustancial entre el concepto que, según se recordaba, Jesús tenía de sí mismo y lo predicado por Pablo⁹⁴. Y si esos datos se estiran más todavía, se corre el riesgo de escuchar la forma desarrollada de la tradición y no la voz con origen en Jesús mismo. Por eso sigue en pie la pregunta: ¿por qué y cómo se llegó a proclamar a Jesús de ese modo? O, alternativamente, ¿por qué cobró esas connotaciones más ricas la tradición de Jesús? Que la “nueva búsqueda” del Jesús histórico parezca haber fracasado o quedado atascada en problemas de metodología⁹⁵ no deja de tener relación con el hecho de que ha llegado a un atolladero respecto a la cuestión de la continuidad y discontinuidad en la cristología de la tradición de Jesús.

⁹² Véase *Jesús recordado*, § 5.4, donde entre otras cosas señalo que, en debate con sus alumnos, Bultmann admitió que la predicación de Jesús contenía una cristología implícita.

⁹³ E. Käsemann, *Perspectives on Paul* (1969; trad. ingl. Londres: SCM, 1971), 75, como es citado con aprobación por Stuhlmacher, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification* (Downers Grove: InterVarsity, 2001), 52; véase también E. Jüngel, *Paulus und Jesus* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1967); la enseñanza de Pablo sobre justificación explícita la cristología que estaba implícita en la predicación de Jesús (283).

⁹⁴ *Jesús recordado*, § 15-17.

⁹⁵ *Ibid.*, § 5.4.

d. La cuestión de la escatología

Al tratar sobre la transición de Jesús a Pablo, pocas veces es posible eludir por mucho tiempo el tema de la escatología. Porque cuanto más se percibe en las palabras de Jesús sobre el reino la *espera de una venida inminente* (como las entiende Schweitzer), más apremiante se hace la pregunta: ¿en qué sentido, si en alguno, lo que acabó sucediendo correspondía a las expectativas de Jesús? El famoso sarcasmo de Alfred Loisy conserva su mordacidad: “Jesús anunció el reino, y lo que vino fue la Iglesia”⁹⁶. La sugerencia de que la enseñanza de Pablo sobre la “justificación” continúa de algún modo la enseñanza de Jesús sobre el reino⁹⁷ parece otro intento (menos irónico) de resolver la vana espera de esa venida inminente. Y en la medida en que la cuestión se difumina en la de la parusía de Jesús (su nueva venida, ahora de los cielos) me parece probable, como ya he apuntado, que la idea surgiera, al menos en parte, de una mezcla de su recordada esperanza de triunfo final con sus parábolas, igualmente recordadas, sobre propietarios que salen de viaje para volver inesperadamente⁹⁸. Pero, en cualquier caso, esto puede ser solo parte de la respuesta, y el asunto exigirá más estudio.

No menos apremiante por lo que concierne a Pablo es el problema del “retraso de la parusía”, ya señalado por Reimarus⁹⁹ y que aparece frecuentemente en “el siglo de la escatología”¹⁰⁰. ¿Fue el retraso de esta un factor determinante en la configuración de la teología cristiana primitiva?¹⁰¹ ¿Sirve para explicar la evolución de la teología paulina?¹⁰² ¿Proporciona un medio de situar en el tiempo los documentos neotestamentarios, de modo que cuanto más intensa es la expectativa de la parusía, más antiguo sería el documento, y a la inversa?¹⁰³ La cuestión de la expectativa fallida, que ya

⁹⁶ A. Loisy, *The Gospel and the Church* (Londres: Isbister, 1903), 166.

⁹⁷ Véase *supra*, n. 93.

⁹⁸ *Jesús recordado*, § 16.4ss.

⁹⁹ “Si Cristo no ha vuelto ni volverá para recompensar a los fieles en su reino, entonces nuestra fe es tan inútil como falsa” (Talbert, *Reimarus Fragments*, 228).

¹⁰⁰ Me refiero, claro está, al siglo XX. Véase, por ejemplo, J. Plevnik, *Paul and the Parousia: An Exegetical and Theological Investigation of Christian Dogma* (1941; trad. Ingl. Londres: Black, 1957).

¹⁰¹ Cf. en particular M. Werner, *The Formation of Christian Dogma* (1941; Londres: Black, 1957).

¹⁰² Véase C. H. Dodd, “The Mind of Paul”, *New Testament Studies* (Manchester: Manchester University, 1953), 67-128.

¹⁰³ Esta “regla” ha sido un importante factor al intentar determinar cuándo surgió el “catolicismo primitivo” (véase *infra*, § 20.3a), y lo mismo en la famosa descripción de la teología de Lucas por H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (1953, 1957;

tocamos en *Jesús recordado*¹⁰⁴, se hace presente de nuevo y no cabe desentenderse de ella a la ligera.

Si abordamos el asunto desde el otro lado, desde el aspecto de expectativa realizada, sigue habiendo problemas de continuidad/discontinuidad. Nadie de la pasada generación ha planteado la cuestión tan incisivamente como lo hizo Ernst Käsemann al desarrollar su peculiar reconstrucción de los impulsos teológicos que configuraron los comienzos del cristianismo. En líneas generales, su argumento es que Jesús no compartía la expectativa de carácter apocalíptico e inminente del Bautista, sino que “anunció que Dios estaba próximo, a punto de llegar”. Fueron la Pascua y la recepción del Espíritu la causa de que el cristianismo primitivo sustituyera (en cierto sentido) la predicación de Jesús sobre la inminencia de Dios por “una nueva apocalíptica”. De ahí esta conocida frase de Käsemann: “La apocalíptica fue la madre de toda la teología cristiana”¹⁰⁵. Es, pues, clara la incógnita que Käsemann reta a despejar: si, en términos sencillos, Jesús no era apocalíptico, mientras que sí lo eran el Bautista y la comunidad primitiva entre los que estuvo situado, ¿de qué fuente proviene el carácter apocalíptico tan determinante de la teología cristiana inmediatamente posterior? Afirmar que “la apocalíptica fue la madre de toda la teología cristiana” y que Jesús no era apocalíptico es como crear una solución de continuidad entre Jesús y lo que hubo después de él, atribuyendo el impulso decisivo para el cristianismo a experiencias cuya conexión con Jesús pudieron ser simplemente accidentales.

e. Debates recientes

Los dos ramales de la fase más reciente en “la búsqueda del Jesús histórico”¹⁰⁶ no han avanzado mucho respecto a lo anterior. Por el contrario, andan a vueltas con lo mismo, limitándose a plantear el problema tal como lo hicieron los protestantes liberales un siglo antes. Por un lado, lo que he descrito como “la búsqueda neoliberal”¹⁰⁷ cree ver en Jesús un sub-

trad. ingl. Londres: Faber & Faber, 1961). De manera análoga, J. A. T. Robinson utilizó el conocimiento de la caída de Jerusalén como indicador para datar los documentos neotestamentarios antes o después del año 70 d. C., en *Redating the New Testament* (Londres: SCM 1976).

¹⁰⁴ *Jesús recordado*, § 12.6d-e.

¹⁰⁵ E. Käsemann, “The Beginnings of Christian Theology” (1960), en *New Testament Questions of Today* (trad. ingl. Londres: SCM, 1969), 82-107; véase también el ensayo siguiente, “On the Subject of Primitive Christian Apocalyptic” (1962), 108-137.

¹⁰⁶ *Jesús recordado*, § 4.7, 5.5.

¹⁰⁷ *Ibid.*, § 4.7.

versivo (sin más) sustancialmente distante del Cristo crucificado y resucitado de Pablo, sin ninguna conexión real entre uno y otro fuera de la afirmación de que había respuestas a Jesús radicalmente diferentes. Otro corolario, implícito o explícito, es que el Cristo de Pablo y del evangelio de Marcos es una “corrupción” del Galileo “original”. Por otro lado, la llamada “tercera búsqueda del Jesús histórico” –en los términos que vengo usando, la búsqueda de Jesús el judío¹⁰⁸– parece, similarmente, restablecer el énfasis en el Jesús prepaschal. La consecuencia es que *cuanto más judío creemos que fue Jesús, más difícil nos resulta entender cómo y por qué surgió el Cristo del dogma*; si el segundo oscureció y cerró el acceso al primero, ahora parece ser el primero el que oscurece y obstaculiza el camino para llegar al segundo.

Consideradas desde la perspectiva del cristianismo primitivo, las cuestiones son claramente complementarias. De una parte, según un firme argumento actual, hubo una continua comunidad galilea de discípulos de Jesús que conservó sus enseñanzas y misión subversivas, sin mostrar ningún interés en un Evangelio de cruz y resurrección¹⁰⁹. De otra parte se insiste con no menos firmeza, siguiendo la línea de Barth y Käsemann, en que “la revelación de Jesucristo” por Pablo (Gál 1,12) corta la continuidad histórica y traslada todo el proceso de salvación a un nuevo plano (“nueva creación”)¹¹⁰. Aquí, el asunto de la continuidad entre Jesús y Pablo se mezcla con el de la diversidad y disparidad de los grupos y comunidades que se constituían mediante alguna referencia a Jesús de Nazaret.

La cuestión de la continuidad se ha planteado de manera muy intensa en el debate contemporáneo sobre cuánto tardó en surgir una alta cristología propiamente dicha. Como veremos más adelante, trabajos recientes coinciden de manera sustancial en que la cristología se desarrolló dentro de una matriz judía (§ 20.3e). Pero ¿sucedió que Pablo (¿y sus predecesores?) ya consideraban a Jesús preexistente, socio en la creación¹¹¹, de hecho como Yahvé¹¹², o incluido en la identidad del Dios único¹¹³? ¿O es

¹⁰⁸ *Ibid.*, § 5.5.

¹⁰⁹ Véase *ibid.*, en especial § 7.4b; también *infra*, § 21 n. 135.

¹¹⁰ Cf. particularmente J. L. Martyn, *Galatians* (AB 33A; Nueva York: Doubleday, 1997); también *infra*, § 31.7.

¹¹¹ A. T. Hanson, *The Image of the Invisible God* (Londres: SCM, 1982); J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament* (Frankfurt: Lang, 1990).

¹¹² D. B. Capes, *Old Testament Yaweh Texts in Paul's Christology* (WUNT 2.47; Tübinga: Mohr Siebeck, 1992).

¹¹³ R. J. Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Carlisle: Paternoster, 1998); una monografía de mucha mayor escala está prometida para un futuro próximo.

que el uso de lenguaje sapiencial en relación con Cristo, la referencia a él de “textos de Yahvé” y la devoción encauzada a través de Cristo¹¹⁴ no deben entenderse de modo tan directo?¹¹⁵ Si se trata de lo primero, entonces no es tanta la discontinuidad con el dogma posterior, pero la disyunción con las declaraciones de Jesús sobre sí mismo aumenta dramáticamente, y la importancia de su actividad antes de la pasión disminuye sensiblemente.

En resumen, por más que pongamos en cuestión las diversas formulaciones de la confrontación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe (y yo ya he afirmado que la “fe” no empezó por primera vez en la Pascua), el hecho de que tal confrontación siga siendo formulada y reformulada indica que estamos ante una cuestión aún por resolver. Del examen precedente se desprenden varias preguntas:

- ¿Cómo podemos explicar la transición desde el Jesús sinóptico al Jesús joánico?
- ¿Cuál es el significado de la relativa desaparición o pérdida de importancia, dentro del cristianismo más temprano, de un tema tan central en el mensaje de Jesús como es el anuncio del reino de Dios?
- ¿En qué medida (¿si en alguna!) influyó el mensaje de Jesús en el evangelio paulino y continuó siendo parte de la primitiva enseñanza cristiana?
- ¿Cómo y por qué se produjo la transición de Jesús el predicador a Jesús el predicado?
- ¿Confirmó y amplió la Pascua lo que era recordado como un convencimiento creciente de Jesús con respecto a su propio papel, o irrumpió con la fuerza de la revelación en una fe apenas formada, trasladando las percepciones de Jesús a un plano por completo diferente?
- ¿Ocurrieron los cambios en cristología tan rápidamente como para desde el principio oscurecer con una sombra cada vez más densa la importancia de Jesús de Nazaret?

En suma, el debate sobre continuidad y discontinuidad entre el Jesús prepascual y el Cristo pospascual, entre el mensaje del primero y el Evangelio relativo al segundo, avanza y retrocede, sin que haya ganancias significativas. ¿Es posible hacerlo progresar?

¹¹⁴ L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

¹¹⁵ Véase al respecto mi *Theology of Paul*, § 10-11; también *infra*, § 23.4d y § 29.7d.

20.3 De secta judía a religión gentil

El debate sobre si la cristología propiamente dicha comenzó en vida de Jesús o después de su muerte es un tema decisivo, sí, pero no el único esencial dentro de una discusión más amplia. Esta discusión concierne a *la relación del cristianismo con el judaísmo*. El aspecto que nos interesa más inmediatamente es la cuestión de *cómo y por qué surgió el cristianismo del judaísmo*, lo cual constituye la segunda mitad de la “prueba de Klausner”¹¹⁶.

La cuestión está ya planteada por nuestro inicial análisis de los términos que podrían utilizarse para designar los comienzos del cristianismo. Allí he señalado el carácter claramente judío de algunos de esos términos, como “Iglesia”, “sinagoga”, “santos”, “elegidos”, “pobres”, “camino” y “secta de los nazarenos” (§ 20.1), más los incluidos en n. 52, *supra*: “el pueblo de Dios”, “las doce tribus” y “la semilla de Abrahán”. Y no he mencionado el nombre más polémico de todos: “Israel”¹¹⁷. El uso de esa terminología entre los primeros creyentes requiere aquilatar la pregunta inicial: ¿el grupo o los grupos que se aplicaban tales denominaciones cómo eran percibidos y entendidos por otros en relación con la herencia que les había proporcionado ese lenguaje? Aún más aquilatada: ¿los que se designaban con los referidos términos cómo se entendían a sí mismos en relación con esa herencia y con otros que se creían con derecho a ella? A primera vista, el lenguaje en cuestión parece provenir del interior del judaísmo o de Israel. Pero ¿eran percibidos quienes lo usaban como gente de “dentro” del judaísmo? ¿Se veían ellos mismos dentro de él? ¿O pretendía la secta de los nazarenos tener en exclusividad derechos sobre la herencia de Israel, de manera análoga a como se los atribuía a sí misma la comunidad de Qumrán: esas denominaciones nos corresponden a nosotros y a nadie más?¹¹⁸ ¿Representaba la nueva secta simplemente un caso añe-

¹¹⁶ Véase n. 73, *supra*.

¹¹⁷ Lo he omitido, en parte, porque al final los datos no están claros en sus implicaciones, pero también porque su inclusión habría sido demasiado provocadora en un momento tan temprano de este estudio. Los datos neotestamentarios fundamentales son las posibles implicaciones de Rom 9,6 (¿un “Israel” dentro de “Israel” o más allá de “Israel”?); 1 Cor 10,18 (¿la referencia a “Israel según la carne” supone la idea de la existencia de otro Israel?); Gál 6,16 (¿cuál es aquí “el Israel de Dios”?). Pero la afirmación de que los cristianos/la Iglesia *son* Israel se hace explícita ciertamente después (por ejemplo, en Justino, *Diál.*, 123.7 y 135.3; véase también *Israël*, 4).

¹¹⁸ Aunque nótese las reservas que confiesa albergar M. Bockmuehl, “1QS and Salvation at Qumran”, en D. A. Carson *et al.* (eds.), *Justification and Variegated Nomism* (véase *infra*, n. 223), 381-414.

dido de la tendencia a la división ya manifiesta dentro del judaísmo del Segundo Templo?¹¹⁹.

La cuestión adquiere nitidez, planteada en el contexto de pensamiento en el que el término “cristianismo” aparece por vez primera. Porque parece ser que Ignacio de Antioquía lo introdujo como un modo de diferenciar esta entidad relativamente nueva del mucho más arraigado “judaísmo”. *Cristianismos* (“cristianismo”) debía ser entendido como una realidad diferente de *Ioudaïsmos* (judaísmo)¹²⁰. Encontramos aquí una progresión interesante y algo irónica: así como el nombre *Ioudaïsmos* fue introducido en un principio para definir su referente como distinto y opuesto a *Hellēnismos* (“helenismo”)¹²¹, el nombre “cristianismo” fue introducido en principio para definir su referente como distinto y opuesto a “judaísmo”. Al igual que la rebelión macabea definió de hecho el judaísmo como no helenismo, Ignacio definió de hecho el cristianismo como no judaísmo¹²².

Ese uso como definición representaba ya lo que devino el principal postulado del cristianismo en relación con el judaísmo: que el cristianismo había desbancado al judaísmo, tras drenarle toda sustancia y dejarlo solo en la cáscara, y había sustituido a Israel como “el pueblo de Dios”¹²³. Ya he señalado la medida en que tal actitud ha impedido unas buenas relaciones judeo-cristianas durante la mayor parte de la historia del cristianismo y lo que ello ha influido en “la búsqueda del Jesús histórico”¹²⁴. Pero tendremos ocasión de examinar más detenidamente la cuestión de cómo y cuándo apareció por primera vez este “sustitucionismo” cristiano¹²⁵. Aquí lo que nos importa es: ¿surgió esa actitud desde el principio como parte integral del movimiento que acabaría siendo llamado “cristianismo”? ¿Cómo se relacionó ese movimiento en sus primeros días con la mayor entidad religiosa, el judaísmo del Segundo Templo, de la que había nacido? Y también: ¿cómo surgió el cristianismo del judaísmo?, que es tanto como

¹¹⁹ Cf. *Jesús recordado*, § 9.4.

¹²⁰ “Está fuera de lugar hablar de Jesucristo y judaizar. Porque el cristianismo no acató el judaísmo, sino el judaísmo el cristianismo” (*IgnMagn* 10,3). “Pero si alguien te explica el judaísmo, no lo escuches, pues es mejor oír hablar de cristianismo a un hombre circuncidado que de judaísmo a un incircunciso” (*IgnFil* 6,1).

¹²¹ Cf. *Jesús recordado*, § 9.2a.

¹²² Véase K.-W. Niebuhr, “‘Judentum’ und ‘Christentum’ bei Paulus und Ignatius von Antiochien”: *ZNW* 85 (1994) 218-233, especialmente 224-233.

¹²³ Este será un tema principal en el tomo III.

¹²⁴ *Jesús recordado*, § 5.5.

¹²⁵ Tampoco esta cuestión recibirá el tratamiento debido hasta el tomo III.

preguntar cuáles eran, en los primeros días de su existencia, el carácter y la identidad de ese movimiento.

Como sucede con la cristología (§ 20.2), en la cuestión más amplia de cómo y por qué el cristianismo surgió de (o rompió con) el judaísmo es instructivo recordar hasta qué punto ha configurado tal hecho la historia de los comienzos del cristianismo en los dos últimos siglos. Para ser más preciso: hay dos lados de la cuestión porque hay dos partes en el proceso. No solo la creciente *separación* del cristianismo con respecto al *cristianismo*, sino también (nótese de nuevo la ironía) el creciente *acercamiento* del cristianismo al *helenismo*. Esta es una formulación taquigráfica, pero pone de manifiesto dos cuestiones emparejadas que en los últimos doscientos años han motivado a los investigadores de los comienzos del cristianismo. A medida que el cristianismo se fue haciendo cada vez más distinto del judaísmo, se hizo también cada vez más griego, más abierto hacia los debates religioso-filosóficos del mundo grecorromano. ¿Cómo explicar este doble proceso? ¿Cuánto había de repulsión o expulsión, por un lado, y cuánto, por otro, de atracción y asimilación? Un breve examen del persistente debate sobre tales cuestiones nos permitirá entender mejor la dinámica de los debates cristológicos, más centrados en la transición desde Jesús a Pablo.

a. F. C. Baur

Así como Hermann Reimarus inauguró la búsqueda del Jesús histórico, Ferdinand Christian Baur es la figura clave en la búsqueda de la Iglesia histórica¹²⁶. Ya en las páginas iniciales de su estudio de Pablo anunció su tema programático:

La idea [del cristianismo] encontró en los límites del judaísmo el principal obstáculo para su realización histórica universal. Cómo fueron traspasados esos límites, cómo el cristianismo, en vez de permanecer como una mera forma del judaísmo, aunque avanzada, se afirmó como una doctrina distinta,

¹²⁶ En lo que sigue empleo el material de mi libro *The Partings of the Way between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* (Londres: SCM/Filadelfia: TPI, 1991, ²2006), § 1. Como mi anterior *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (Londres: SCM, 1977, ²1990, ³2006), *Partings* fue un intento de explicar la naturaleza del cristianismo primitivo. Por desdicha, no se ha percibido debidamente que bajo el título *Partings... And Their Significance for the Character of Christianity* hay una investigación dirigida principalmente a recordar (e instruir) a los cristianos acerca de los orígenes y el carácter del cristianismo (véase el prólogo a la segunda edición de *Partings*, especialmente pp. xxviii-xxix).

rompió con él y empezó a actuar como una forma independiente y nueva de pensamiento religioso y de vida, esencialmente diferente de todas las peculiaridades nacionales de judaísmo, todo ello es la cuestión de fondo, la más importante de la historia primitiva del cristianismo¹²⁷.

Como el propio Baur manifestó posteriormente¹²⁸, fue su estudio de las cartas de Pablo a los corintios lo que proporcionó la percepción de que la clave de todo el asunto estaba en la relación del apóstol Pablo con los apóstoles más antiguos. Aunque la idea tradicional ha sido que imperaba una perfecta armonía entre todos los apóstoles, lo cierto es que las cartas a los corintios ya comienzan (1 Cor 1,12) con frases reveladoras de una fuerte oposición entre un partido petrino y un partido paulino, de hostilidad por parte del cristianismo judío hacia Pablo y su misión a los gentiles¹²⁹. Esta percepción iba a generar toda la tesis de que la historia del cristianismo más temprano fue un largo conflicto entre las ramas paulina y judía, con documentos neotestamentarios datados según el punto en que encajaban dentro de la historia de ese conflicto. En particular, el valor histórico de Hechos no podría ser defendido, ya que presenta a un Pablo muy próximo a Pedro en mensaje y convicciones, es decir, un Pablo manifiestamente diferente del de las epístolas. El libro de los Hechos de los Apóstoles tiene que proceder, por lo tanto, de un período posterior, cuando se intentó conciliar las posturas opuestas de ambas partes¹³⁰. Y las cartas de Ignacio y de Policar-

¹²⁷ F. C. Baur, *Paulus. Der Apostel Jesu Christi* (Stuttgart, 1845), trad. ingl. *Paul: The Apostle of Jesus Christ* (Londres: Williams & Norgate, 1873), 3.

¹²⁸ F. C. Baur, "Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft": *Theologische Jahrbücher* 10 (1851) 294-95, citado por Kümmel, *New Testament*, 127-128.

¹²⁹ F. C. Baur, "Die Christuspartei in der Korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der Ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom": *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 4 (1831) 61-206. Su averiguación fundamental fue que "dos partidos opuestos, muy distintos en sus puntos de vista, se habían formado en tiempos tan tempranos como aquellos en que el cristianismo apenas había comenzado a abandonar los estrechos límites del judaísmo para introducirse en el prometedor campo de trabajo del mundo pagano" (citado por Kümmel, *New Testament*, 129-130). Baur opinaba que el partido de Cristo y el partido de Cefas, de 2 Cor 1,12, eran el mismo, por lo que las frases de dicho texto indicaban la existencia de solo dos partidos. Fue J. Weiss quien, en *1 Korinther* (KEK; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910), refutó de manera eficaz ese argumento: si había un partido que decía ser, en exclusiva, el de Cristo, entonces Pablo, con sus réplicas de 1,13 y 3,23, estaría jugando a favor de ellos (15-17).

¹³⁰ Los Hechos de los Apóstoles "es el intento de un paulinista de facilitar y llevar a cabo el acercamiento y la unión de los dos partidos enfrentados, presentando a Pablo lo más petrino posible y, por otro lado, a Pedro lo más paulino posible" (F. C. Baur, "Über den Ursprung des Episcopats in der Christlichen Kirche": *Tübinger*

po podrían no ser auténticas simplemente porque su datación en la segunda década del siglo II no está en concordancia con este paradigma de un conflicto sostenido entre los dos partidos, que no se solucionó hasta más adelante en el siglo II.

Como sugiere la cita de su libro *Pablo*, Baur partía del prejuicio consistente en la distinción entre “particularismo” y “universalismo” (particularismo judío y universalismo cristiano). Y esta idea alcanzó plena expresión en su *Historia de la Iglesia*, publicada varios años después¹³¹. En ella, la confianza en sí misma, por no decir la arrogancia, de la Europa cristiana se deja percibir claramente en la poco afortunada síntesis: el cristianismo era “universal” y “absoluto”; el judaísmo, como otras formas de religión, era defectuoso y limitado, parcial y finito¹³².

Encontramos aquí, pues, de nuevo, el rasgo característico del pensamiento cristiano. Mira más allá de lo superficial, lo accidental, lo particular, para elevarse a lo universal, lo no condicionado, lo esencial... al imperioso universalismo de su espíritu y de sus metas... [Pablo fue] el primero en enunciar de manera clara y distinta el principio del universalismo cristiano como algo esencialmente opuesto al particularismo judío¹³³.

Esta formulación expresaba bien la arrogancia de la intelectualidad europea del siglo XIX y de comienzos del XX, aunque, lamentablemente, el contraste entre particularismo y universalismo se ha prolongado hasta el presente como una crítica cristiana del judaísmo¹³⁴. Pero, en cuanto análi-

Zeitschrift für Theologie 3 [1838] 141, citado por Kümmel, *New Testament*, 133-134). Véase la visión de Baur más desarrollada y crítica en su *Pablo*, 5-14, donde niega el valor histórico de Hechos para dar crédito sobre todo a las cartas paulinas (cf. Kümmel, *New Testament*, 133-136). Sobre la cuestión del valor histórico de Hechos, véase *infra*, § 21.2c.

¹³¹ F. C. Baur, *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte* (Tubinga, 1853), trad. ingl. 2 vols., *The Church History of the First Three Centuries* (Londres: Williams & Norgate, 1878, 1879).

¹³² *Church History*, 5-6: “El universalismo del cristianismo no es esencialmente otra cosa que esa forma universal de conciencia a la que llegó la humanidad durante la época en que apareció el cristianismo” (5).

¹³³ *Church History*, 33, 43, 47.

¹³⁴ Respecto a su carácter inapropiado véase especialmente N. A. Dahl, “The One God of Jews and Gentiles (Romans 3.29-30)”, en *Studies in Paul* (Minneapolis: Augsburg, 1977), 178-191; A. F. Segal, “Universalism in Judaism and Christianity”, en Engberg-Pedersen (ed.), *Paul in His Hellenistic Context* (Minneapolis: Fortress, 1995), 1-29; J. D. Levenson, “The Universal Horizon of Biblical Particularism”, en M. G. Brett (ed.), *Ethnicity and the Bible* (Leiden: Brill, 1996), 143-169; J. D. G. Dunn, “Was Judaism Particularist or Universalist?”, en J. Neusner / A. J. Avery-Peck (eds.), *Judaism in Late Antiquity*. Parte 3, vol. 2: *Where We Stand: Issues and Debates in An-*

sis del proceso histórico por el que el cristianismo llegó a su pleno desarrollo, la tendenciosa reconstrucción de Baur no se tiene en pie.

Entre los estudiosos de lengua inglesa, nadie minó más eficazmente el análisis de Baur que J. B. Lightfoot¹³⁵. Pese a la extendida apreciación errónea de la cuestión, Lightfoot no se opuso frontalmente a Baur. En su penetrante ensayo *San Pablo y los tres*, no dudó en reconocer que el “odio sistemático a Pablo es un factor importante que tendemos demasiado a pasar por alto, pero sin el cual toda la historia de la época apostólica no sería leída y entendida debidamente”¹³⁶. El “ebionismo farisaico –como él lo llama– fue desde el principio una enfermedad de la Iglesia de la circuncisión”¹³⁷.

La diferencia fundamental entre Baur y Lightfoot residía más bien en sus respectivos enfoques hermenéuticos de los documentos del NT. Baur comenzó con las cartas paulinas indiscutidas y, *leyéndolas con la lente de una filosofía idealista*, extrapoló lo encontrado en ellas a una cuadrícula para los dos primeros siglos de la historia del cristianismo en la que tenían que encajar todos los documentos del NT. Lightfoot, respondiendo como convenía a un clásico exégeta histórico como él, sometió los textos neotestamentarios a riguroso análisis crítico, valiéndose de su incomparable conocimiento de lenguas y escritos antiguos¹³⁸. Nada demuestra la efectividad de su técnica como el impresionante estudio de Ignacio de Antioquía y de Policarpo en tres volúmenes, en el que rechazaba por completo la datación de esos documentos a finales del siglo II, con la que Baur pretendía hacer que se ajustasen a su esquema¹³⁹. Pero el resultado de todo ello no fue el descrédito de Baur, sino lo que C. K. Barrett describe como “una

cient Judaism (Leiden: Brill, 1999), 57-73. Desde el lado judío, D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley: University of California, 1994), aborda las cuestiones de una manera que está en desacuerdo con ambas partes (cf. esp. caps. 2-3).

¹³⁵ Una versión atractiva de ese análisis fue presentada por Stephen Neill en las conferencias que impartió en la Universidad de Nottingham en 1962, publicadas como *The Interpretation of the New Testament* (Oxford: Oxford University, 1964).

¹³⁶ J. B. Lightfoot, “St. Paul and the Three”, *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (Londres: Macmillan, 1865) 292-374.

¹³⁷ *Galatians*, 322-323.

¹³⁸ Véase también B. N. Kaye, “Lightfoot and Baur on Early Christianity”: *NovT* 26 (1984) 193-224; también J. D. G. Dunn, “Lightfoot in Retrospect”, en *The Lightfoot Centenary Lectures: To Commemorate the Life and Work of Bishop J. B. Lightfoot (1828-1889)*: *Durham University Journal* 94 (1992) 71-94.

¹³⁹ J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*. Parte 1: *S. Clement of Rome*, 2 vols. (Londres: Macmillan, 1869, 1890); parte 2: *S. Ignatius, S. Polycarp*, 3 vols. (Londres: Macmillan, 1885, 1889).

modificación por Lightfoot de su posición bauriana". No obstante, quedó desprestigiada la *cronología* de la escuela de Tubinga¹⁴⁰.

Entre los especialistas alemanes, la revisión de Baur ocurrió más rápidamente¹⁴¹. Su inicio estuvo marcado por un antiguo admirador de Baur, Albrecht Ritschl. En la segunda edición de su intento de describir el origen de la antigua Iglesia católica¹⁴², Ritschl demostró que la historia del cristianismo primitivo no debía concebirse desde la idea de dos bloques monolíticos (el cristianismo petrino y el paulino) entre los que había fricciones. Era preciso distinguir entre Pedro (junto con los otros apóstoles originales) y los adversarios de Pablo (los "judaizantes")¹⁴³. Y había habido también un cristianismo gentil distinto del paulino y poco influido por él. Mientras que Baur veía el cisma católico/protestante como un reflejo del cisma petrino/paulino, Ritschl creía ver en el cristianismo gentil la raíz del catolicismo primitivo¹⁴⁴.

Esta doble concepción originó una tendencia que duró la mayor parte del siglo XX. Por un lado, se consideraba el cristianismo primitivo como un continuo, más o menos complejo, que iba desde los judaizantes, pasando por Pedro y los Doce, y luego por los judíos helenísticos y los gentiles helenísticos, hasta llegar a Pablo y finalmente a los más radicales cristianos gnostizantes. Se prestó la mayor atención a las posiciones intermedias del continuo: a los helenistas (Hch 6,1)¹⁴⁵, a los rasgos distintivos del evangelio de la iglesia de Antioquía¹⁴⁶, al fenómeno de los "temerosos de Dios" como puente hacia los círculos gentiles¹⁴⁷, y ahora también

¹⁴⁰ C. K. Barrett, "Quomodo historia conscribenda sit": *NTS* 28 (1982) 302-320; véase también su "Joseph Barber Lightfoot as Biblical Commentator", en *Lightfoot Centenary Lectures*, 53-70, reimpresso en su *Jesus and the Word, and Other Essays* (Edimburgo: Clark, 1995), 15-34. La "modificación de la posición bauriana" es manifiesta en su "Paul: Councils and Controversies", en M. Hengel / C. K. Barrett, *Conflicts and Challenges in Early Christianity* (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), 42-74, especialmente 51-53.

¹⁴¹ Véanse los análisis de A. C. McGiffert, "The Historical Criticism of Acts in Germany", en *Beginnings* II, 363-395, y E. Haenchen, trad. ingl. *The Acts of the Apostles* (Oxford: Blackwell, 1971), 15-24.

¹⁴² A. Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* (Bonn, 1850, ²1857).

¹⁴³ Sin embargo, en referencia al acuerdo de Jerusalén (Gál 2,1-10), Baur había reconocido que hubo dos secciones en el cristianismo judío: una más estricta y otra más liberal (*Paul*, 131-133).

¹⁴⁴ *Entstehung*, 22-23; cf. Kümmel, *New Testament*, 162-167, con un extenso resumen.

¹⁴⁵ Véase *infra*, § 24.

¹⁴⁶ Véase *infra*, § 24.9.

¹⁴⁷ Véase *infra*, § 29.5c.

a Santiago¹⁴⁸. Y no carece de importancia que gran parte de la aceptación más convencida de esta diversidad se perciba en los intentos de explicar el desarrollo de la cristología precisamente como un movimiento a lo largo de ese continuo¹⁴⁹. Por otro lado, el debate sobre cómo surgió la Iglesia católica se ha convertido progresivamente en el debate sobre el “catolicismo primitivo”, en qué consistió y en qué momento y hasta qué punto es ya discernible en el Nuevo Testamento¹⁵⁰.

Todo esto equivale a reconocer la actualidad permanente de la percepción inicial de Baur: que los comienzos del cristianismo se caracterizaron por tensiones y conflictos tan considerables, si no más, como las tensiones y conflictos habidos en el judaísmo del Segundo Templo. Baur sostuvo el mito de que la etapa cristiana más temprana se puede identificar claramente como un “cristianismo” (o principio cristiano) desprendido del “judaísmo”. Pero desterró para siempre el “mito de los comienzos del cristianismo” como un período ideal de unidad en la Iglesia y expansión unificada¹⁵¹. No hay necesidad de posponer las tendencias conciliadoras de Hechos hasta el segundo cuarto del siglo II. Pero, como reconocía Lightfoot, menos aún la hostilidad generada dentro de la Iglesia contra la obra de Pablo se puede posponer a los ebionitas de los siglos II y subsiguientes¹⁵². Observa acertadamente Barrett que la impugnación de Baur respecto al período paulino va de la mano con la impugnación de Bauer respecto al período pospaulino¹⁵³. Y, más recientemente, la insistencia de Michael Goulder en que la historia del cristianismo primitivo es la de dos

¹⁴⁸ Véase *infra*, particularmente § 36.

¹⁴⁹ F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, 1995), trad. ingl. *The Titles of Jesus in Christology* (Londres: Lutterworth, 1969); R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (Londres: Lutterworth, 1965).

¹⁵⁰ Véase V. Fusco, “La discussione sul protocattolicesimo nel Nuovo Testamento. Un capitolo di storia dell’esegesi”: *ANRW* 2.26.2 (1995) 1645-1691; también mi *Unity and Diversity*, cap. 14, incluidas pp. xxix-xxx de la segunda edición (= xlvii-xlix de la tercera).

¹⁵¹ Reflejo el título de R. L. Wilken, *The Myth of Christian Beginnings* (Londres: SCM, 1979).

¹⁵² “La gran batalla con esta forma de error [el ebionismo] parece haber sido librada en fecha muy temprana, ya en vida de los apóstoles y en tiempos inmediatamente posteriores” (Lightfoot, *Galatians*, 336).

¹⁵³ C. K. Barrett, “Pauline Controversies in the Post-Pauline Period”: *NTS* 20 (1974) 229-245, reimpresso en *Jesus and the Word*, 195-212 (especialmente 208). Barrett podría ser descrito adecuadamente como el Lightfoot del siglo XX de Durham. La obra de Bauer me sirvió también a mí de estímulo en *Unity and Diversity* (véase *Jesus recordado*, § 1 n. 21).

misiones rivales¹⁵⁴ muestra que la idea central de la tesis de Baur todavía merece ser tenida en cuenta por su potencial poder aclaratorio.

En resumen, es evidente que el cristianismo en sus comienzos conoció mucha más confusión y polémica (¡interior!) de lo que tradicionalmente se ha reconocido. La elucidación de en qué medida fue “confuso y polémico” va a ser un tema principal de este volumen y del tomo III.

b. La escuela de la historia de las religiones

Hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX, la atención se desvió del origen del cristianismo a partir del judaísmo, para centrarse en la cuestión del abrazo del helenismo por el cristianismo.

Harnack había descrito el desarrollo del cristianismo desde el punto de vista de su “helenización”, considerando la concepción y forja del dogma como obra del “espíritu griego (o helénico)”, espíritu que en el NT no es predominante¹⁵⁵. Pero la escuela de la historia de las religiones surgió haciendo ya hincapié en que, para empezar, solo se podía entender adecuadamente el cristianismo en el contexto de las otras religiones de la época y (punto principal) *influido por ellas*. En particular, el cristianismo que comenzó a extenderse más allá de Palestina mostraba ya la influencia de ideas paganas¹⁵⁶. Esta influencia era más evidente en dos áreas del cristianismo emergente: rito cultural y mística de Cristo.

¹⁵⁴ M. D. Goulder, *A Tale of Two Missions* (Londres: SCM, 1994); también *Paul and the Competing Mission in Corinth* (Peabody: Hendrickson, 2001). Hay que mencionar asimismo el libro de G. Lüdemann, *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1989).

¹⁵⁵ Véase Kümmel, *New Testament*, 178-179. Harnack trabajó distinguiendo claramente entre Evangelio y dogma: “El dogma, en su concepción y desarrollo, es una obra del espíritu griego en el terreno del Evangelio” (*History of Dogma*, vol. I [1886, trad. ingl. 1894; Nueva York: Dover, 1961], 17). Consideraba “el influjo del helenismo, del espíritu griego, y la unión con él del Evangelio” como “el acontecimiento más relevante de la historia de la Iglesia en el siglo II”, y situaba la primera etapa de ese influjo hacia 130 (*What Is Christianity?*, 203-204). Como observa Kümmel, esta tesis aísla completamente al cristianismo primitivo dentro de su ambiente, sin permitirle “tener ningún efecto decisivo en el subsiguiente desarrollo de la Iglesia” (178, 206).

¹⁵⁶ P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (HNT 1, 2; Tübinga: Mohr Siebeck, 1907): “Ya en la literatura cristiana primitiva... la utilización de ideas y temas paganos, así como las reminiscencias del mundo conceptual helenístico y las relaciones con él, se incrementaron con las sucesivas etapas de su desarrollo” (citado por Kümmel, *New Testament*, 247).

Fue Wilhelm Heitmüller quien planteó más agudamente la cuestión, situándola en la perspectiva paulina del bautismo y de la Cena del Señor¹⁵⁷. El uso mismo de la fórmula “en nombre de” en el rito bautismal refleja la creencia, extendida en las religiones de la época (incluido el judaísmo), de que el “nombre” era portador de poder y magia¹⁵⁸. Y la eucaristía refleja la idea primitiva de devorar a la divinidad, atestiguada sobre todo en los cultos místéricos dionisiacos¹⁵⁹. En el centro de esta nueva visión estaba el convencimiento creciente de que el cristianismo era una religión sincrética¹⁶⁰; de que en apariencia y de hecho constituía un culto místico más, que, surgido en la parte oriental del Imperio romano, compartía con otros cultos místéricos la creencia básica en un dios que moría y resucitaba, como Atis, y en los medios culturales (sacramentales) por los que se podía participar del destino de ese dios¹⁶¹.

Esta primera teoría se reveló demasiado audaz y tuvo que ser matizada considerablemente mediante un análisis minucioso¹⁶². 1) Se sabe muy

¹⁵⁷ Con prioridad a Heitmüller hay que mencionar a Otto Pfeleiderer, uno de los últimos discípulos de Baur, que luego fue considerado “el padre de la teología histórico-religiosa en Alemania” (Kümmel, *New Testament*, 207); véase Pfeleiderer, *Primitive Christianity* (Londres: Williams & Norgate, 1906) y la breve discusión de J. Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago: University of Chicago, 1990), 93-99.

¹⁵⁸ W. Heitmüller, “Im Namen Jesu”. *Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe* (Gotinga, 1903).

¹⁵⁹ W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung* (Gotinga, 1903); véase Kümmel, *New Testament*, 225-257.

¹⁶⁰ Explícitamente manifestado por H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (Gotinga, 1903), I, 95; véase el amplio resumen en Kümmel, *New Testament*, 258-259.

¹⁶¹ Para recientes estudios de los cultos místéricos véase W. Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge: Harvard University, 1987); E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987, ²1993), 235-282; H.-J. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions* (1995, 1996; trad. ingl. Edimburgo: Clark, 2000), 81-249. Para una buena colección de textos antiguos sobre el tema, véase M. W. Meyer (ed.), *The Ancient Mysteries: A Sourcebook; Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World* (San Francisco: Harper, 1987).

¹⁶² H. A. A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions* (Londres: Hodder & Stoughton, 1914); A. D. Nock, “Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background” (1928) y “Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments” (1952), en J. Z. Steward (ed.), *Essays on Religion and the Ancient World* (Oxford: Clarendon, 1972), I, 49-133 y II, 791-820; B. Metzger, “Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity”: *HTR* 48 (1955) 1-20; G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries* (trad. ingl. Edimburgo: Oliver & Boyd, 1967); A. J. M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background* (WUNT 44; Tübinga: Mohr Siebeck, 1987); Ferguson,

poco acerca de las religiones místicas (¿sabían mantener en secreto sus misterios!), y las analogías mal fundadas difícilmente prueban una dependencia “genética”¹⁶³. 2) Los ritos hídricos, como iniciación en el culto de Isis, parecen haber servido –por lo que podemos discernir– a modo de purificaciones preliminares y no formaban parte de la iniciación misma. 3) La motivación debió de estar más relacionada con la liberación de los terrores del más allá que con la redención de los pecados. 4) Salvo la de representar el destino del dios, no es perceptible ninguna noción clara de identificación mística con la deidad objeto de culto. 5) Si bien la idea de una comida presidida por el dios ofrece un relativo paralelo (1 Cor 10,20-21), el rito dionisiaco de “comer carne cruda” no constituye un precedente de la Cena del Señor. 6) Aparte de todo ello, hay influencias más obvias para los rasgos característicos (paulinos) en el origen judío de la misión de Jesús: el “bautismo” de Jesús como metáfora de su muerte¹⁶⁴; su disposición a compartir mesa y, particularmente, su última cena con los discípulos¹⁶⁵.

Sin embargo, los estudiosos se han mostrado justificadamente reacios a volver retomar la idea de un cristianismo primitivo totalmente aislado y distinto de la cultura religiosa y el espíritu de su tiempo. El mismo Pablo veía un peligroso paralelo entre el entusiasmo caótico del culto corintio (1 Cor 14,23) y el desenfrenado éxtasis del culto dionisiaco (12,2). Es manifiesta su preocupación en el comentario de que el pan y el vino, consumidos en un espíritu indebido, podían tener un efecto destructivo (11,29-30). Y, como veremos, la apreciación socio-antropológica de la función de los ritos de paso, de las experiencias de conversión y liminaridad, de los ritos prandiales como definidores de comunidad, y de la presencia generalizada de creencias y ritos mágicos en el mundo antiguo ha reforzado el convencimiento básico en la historia de las religiones de que, a menos que se reconozcan las analogías entre el cristianismo primitivo y su ambiente religioso, no se podrá apreciar como es debido la historia de ese movimien-

Backgrounds, 279-282. Véase también M. Hengel, “Early Christianity as a Jewish-Messianic, Universalistic Movement”, en M. Hengel / C. K. Barrett, *Conflicts and Challenges in Early Christianity* (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), 1-41. Pero hay que tener siempre presentes las repetidas advertencias de Smith contra propósitos no declarados de “aislar” el cristianismo primitivo de su ambiente y mantener su “unicidad” (*Drudgery Divine*, caps. 2-5).

¹⁶³ Fue A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (1908; 1923; trad. ingl. Londres: Hodder & Stoughton, 1927), el primero en exponer agudamente la cuestión: “¿Es analogía o es genealogía?” (265-266).

¹⁶⁴ *Jesús recordado*, § 17.4d. 17.5c.

¹⁶⁵ *Ibid.*, § 17.4c. Véase también mi *Theology of Paul*, 445-542, 601-608.

to naciente¹⁶⁶. Como tampoco se puede pasar por alto el hecho de que polémicas reconstrucciones de los comienzos del cristianismo tratan aún de rehabilitar la burda tesis de la influencia directa de los cultos místéricos, para explicar el origen de los sacramentos cristianos del bautismo y la eucaristía¹⁶⁷. Esto constituye, pues, un nuevo tema importante que tratar más adelante en esta obra.

El otro aspecto más sobresaliente en el enfoque del NT según la historia de las religiones lo encontramos en el cambio de la doctrina y la moral por la religión y la experiencia como centro de atención. Un factor crucial en ese cambio fue la nueva visión del desarrollo cristológico desde la perspectiva de una “mística de Cristo”¹⁶⁸. Aquí llevó la iniciativa Wilhelm Bousset. Con *Kyrios Christos*, su gran obra sobre el desarrollo de la fe cristiana con respecto a Jesús¹⁶⁹, Bousset realizó varias aportaciones importantes. En particular llevó a tomar conciencia de que entre Jesús y Pablo tuvieron que interponerse la comunidad palestina primitiva y las comunidades helenísticas de Antioquía, Damasco y Tarso¹⁷⁰. Desde entonces, ningún estudio sobre los comienzos del cristianismo ha podido pasar por alto la gran complejidad de la transición de Jesús a Pablo. Además, Bousset fue quien mejor puso en práctica la llamada programática de William Wrede a estudiar el cristianismo primitivo no como la historia de una doctrina, sino como la historia de una religión, y a estudiarlo traspasando los límites del canon neotestamentario¹⁷¹, ampliación que en el caso de Bousset llegó hasta Ireneo.

Pero la principal contribución de Bousset fue poner de relieve la intensidad del sentimiento religioso expresado con el misticismo de la frecuente fórmula paulina “en Cristo”. “Detrás del misticismo que deja percibir Pablo con su *en Christō einai* está la experiencia viva del Kyrios

¹⁶⁶ Véase *infra*, n. 197.

¹⁶⁷ H. Maccoby, *Paul and Hellenism* (Londres: SCM, 1991), caps. 3–4 (particularmente 65, 73, 123–126); G. A. Wells, *The Jesus Myth* (Chicago: Open Court, 1999).

¹⁶⁸ “Pablo como místico: ese gran tema de la *religionsgeschichtliche Schule*” (U. Luz, “Paul as Mystic”, en G. N. Stanton *et al.* [eds.], *The Holy Spirit and Christian Origins*, J. D. G. Dunn Festschrift [Grand Rapids: Eerdmans, 2024], 131–143.)

¹⁶⁹ W. Bousset, *Kyrios Christos* (1913, ²1921; trad. ingl. Nashville: Abingdon, 1970).

¹⁷⁰ Bousset, *Kyrios Christos*, 119, donde este autor manifiesta estar de acuerdo con W. Heitmüller, “Zum Problem Paulus und Jesus”: *ZNW* 13 (1913), 320–337.

¹⁷¹ W. Wrede, *The Task and Methods of ‘New Testament Theology’* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897), trad. ingl. en R. Morgan, *The Nature of New Testament Theology* (Londres: SCM, 1973), 68–116.

Christos presente en el culto y en la vida corriente de la comunidad”; “para Pablo, Cristo pasa a ser la fuerza sobrenatural cuya presencia sostiene y llena completamente su vida”¹⁷². Con esto ha quedado atrás la religión ética de Jesús, la del perdón de los pecados¹⁷³. No es simplemente una cuestión de misticismo cultural, de sacramentos influidos por cultos místicos, porque Pablo desarrolló un misticismo personal ajeno al misticismo de culto¹⁷⁴. En las experiencias culturales, donde un poder sobrenatural, divino (el Espíritu), se apodera de una persona y realiza obras carismáticas a través de ella, mística del Espíritu y mística de Cristo son una misma cosa¹⁷⁵.

La descripción de esa evolución en términos de “mística/misticismo” probablemente restó atractivo a la formulación de Bousset, puesto que el misticismo ha llegado a ser mirado con recelo en los círculos académicos¹⁷⁶. Y demasiado énfasis en una experiencia religiosa extática evoca recuerdos de los *Schwärmer* de la Reforma a muchos de los integrados en la tradición cristiana de la corriente principal¹⁷⁷. Pero Bousset había abierto una puerta que invitaba más a ser franqueada.

c. La búsqueda del gnosticismo precristiano

Detrás de los distintos mitos sobre un dios que muere y resucita percibía Bousset el mito gnóstico más fundamental del Hombre primordial, que se hunde en la materia y es liberado nuevamente de ella, mito claramente expresado en el tratado hermético “Poimandres” y en el himno naaseno (Hipólito, *Ref.* 5.10.2)¹⁷⁸. Este es el contexto del misticismo oriental, dentro del cual debe ser entendido el misticismo paulino. En otras

¹⁷² Bousset, *Kyrios Christos*, 154, 156.

¹⁷³ *Ibid.*, 182.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 157: “Su logro es precisamente haber convertido en un misticismo individual, ‘eticizado’ y trasladado del culto a toda la vida personal ese misticismo cultural y comunitario, en el ardor de la experiencia”.

¹⁷⁵ *ibid.*, 160-163.

¹⁷⁶ Véase, por ejemplo, R. Bultmann, “Mysticism in the New Testament”, en J. Pelikan (ed.), *Twentieth-Century Theology in the Making*. Vol 2: *The Theological Dialogue: Issues and Resources* (Londres: Collins Fontana, 1970), 368-373 (trad. ingl. de un artículo de RGG); también mi *Theology of Paul*, 390-396.

¹⁷⁷ J. Ashton, *The Religion of Paul the Apostle* (New Haven: Yale University, 2000), revive el interés que, en tiempos, la historia de las religiones mostró más por la religión de Pablo que por su teología.

¹⁷⁸ Textos en C. K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents* (Londres: SPCK, 1961), 82-90, y R. M. Grant (ed.), *Gnosticism: An Anthology* (Londres: Collins, 1961), 115.

palabras, el Hombre primordial es un poder cósmico que se ha sumido en la materia para producir esa mezcla de elementos altos y bajos, nuevos y malos, que los seres humanos experimentan en lucha interna. La salvación consiste en llevar el conocimiento (*gnōsis*) a las “almas-luz” como su verdadera naturaleza, liberándolas así para que se reúnan de nuevo en el mundo de la luz”¹⁷⁹.

Esta visión se convirtió en un importante punto de partida para la muy influyente *Teología del Nuevo Testamento* de Rudolf Bultmann, con su suposición de que el mito gnóstico había alcanzado pleno desarrollo y considerable difusión antes de Pablo¹⁸⁰. Ello explicaba la existencia pre-paulina del concepto de la salvación: Cristo identificado como la persona-luz que trae la gnosis vital a los mantenidos en cautividad, que corresponde no solo al modelo del dios que muere y renace, sino también al del redentor que desciende y vuelve a ascender (como se explica con suma claridad en Flp 2,6-11). Cristo era el Hombre (Adán), el hombre espiritual, que supera el daño causado por el hombre psíquico (el primer Adán) (1 Cor 15,44-49). De aquí también que los cristianos fueran catalogados como “espirituales” (*pneumatikoi*), y no como “psíquicos” (*psychikoi*) (1 Cor 2,13-15)¹⁸¹. La misma fuente proporcionó a Pablo su concepto del cuerpo de Cristo¹⁸².

El problema con todo esto ha sido que sobre el mito pleno del redentor gnóstico aquí inferido no hay ningún claro testimonio anterior al siglo II d. C. Se encuentran algunos de los términos usados (*gnōsis*, *pneumatikos*); también paralelos parciales, como las referencias a descenso y ascenso de la Sabiduría divina de 1 *Henoc* 42. Pero la tesis tiene que suponer que las fuentes precristianas ofrecen indicios de un mito deshecho, fragmentos de un mito desintegrado. Es decir, el mito completo tiene que darse por supuesto antes de que tales elementos puedan ser llamados fragmentos¹⁸³. En consecuencia, una hipótesis más probable es que el mito completo resulte de una amalgama hecha posteriormente con esos elementos anteriores. El mito del Adán judío parece haber influido en el tra-

¹⁷⁹ Bousset, *Kyrios Christos*, 190-198.

¹⁸⁰ Bultmann, *Theology I*, 164-183.

¹⁸¹ La explicación ya había sido ofrecida por R. Reitzenstein, *Hellenistic Mystery Religions: Their Basic Ideas and Significance* (1910; trad. ingl. Pittsburgh: Pickwick, 1978).

¹⁸² Desarrollado por el discípulo de Bultmann E. Käsemann, *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Befrölichheit* (Tubinga: Mohr, 1933).

¹⁸³ C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösersmythos* (Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961).

tado Poimandres¹⁸⁴. Cristo, el hombre espiritual, es en 1 Cor 15,44-49 el *último* Adán, no el primero; el texto es de escatología judía, no de cosmología platónica o gnóstica¹⁸⁵. Y figuras del primer redentor no aparecen como tales hasta el siglo II, ¡probablemente como contribución cristiana al gnosticismo sincrético!¹⁸⁶.

Pese a esos hechos poco alentadores, la búsqueda del gnosticismo precristiano continuó aún en la segunda mitad del siglo XX. De la cuestión de si el gnosticismo influyó en Pablo, el debate pasó a centrarse en si las influencias fueron sus iglesias. El embarazo de atribuir el evangelio de Pablo a influencias gnósticas podía evitarse atribuyéndolo a sus adversarios. Si Baur había descrito a todos los oponentes de Pablo como “judaizantes”¹⁸⁷, ahora tenían que ser catalogados como “gnósticos”. No sorprendentemente, 1 Corintios atraía con su mención de “espirituales”, su alusión a una escatología realizada (4,8) y a un ascetismo dualista (7,1), su confiado hablar de “conocimiento” (8,1-2) y su negar la resurrección o el cuerpo resurreccional (15,12.35)¹⁸⁸. Y en cartas paulinas posteriores, como Efesios, se creyó ver el uso de terminología propia del gnosticismo para derrotar a adversarios gnósticos¹⁸⁹. Pero la verdad es que la búsqueda de influencia gnóstica precristiana en el desarrollo del pensamiento cristiano del siglo I ha quedado varada¹⁹⁰.

¹⁸⁴ C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (Londres: Hodder & Stoughton, 1935), parte 2.

¹⁸⁵ Véase mi *Christology*, 123-125 y xviii.

¹⁸⁶ “La explicación más obvia del origen del redentor gnóstico es que fue modelado según la concepción cristiana de Jesús. Parece significativo el hecho de que no conozcamos ningún redentor de antes de Jesús, mientras que encontramos otros (Simón el Mago, Menandro) inmediatamente después de su tiempo” (Grant, *Gnosticism*, 18).

¹⁸⁷ En la época de Pablo, “judaizantes” eran llamados los gentiles que simpatizaban con el judaísmo y adoptaban algunas costumbres judías (véase *infra*, § 27.4a); el uso, introducido en el siglo XIX y predominante desde entonces (los judaizantes como cristianos judíos que insistían en que los gentiles convertidos al cristianismo tenían que ser circuncidados y observar la Ley), era desconocido en el siglo I.

¹⁸⁸ Especialmente W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (FRLANT 48; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), trad. ingl. *Gnosticism in Corinth* (Nashville: Abindon, 1971); también *Theologiegeschichte der Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1994); por ejemplo, cap. 7.

¹⁸⁹ Cf. H. Merkel, “Der Epheserbrief in der neueren Diskussion”: *ANRW* 2.25.4 (1987) 3176-3212.

¹⁹⁰ Véase, por ejemplo, P. Perkins, *Gnosticism and the New Testament* (Minneapolis: Fortress, 1993), especialmente 74-92; M. Hengel, “Paulus und die Frage einer vorchristlichen Gnosis”, en *Paulus und Jakobus* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2002) 473-510, y el estudio de K. L. King, *What Is Gnosticism?* (Cambridge: Harvard University, 2003). A. J. M. Wedderburn, *A History of the First Christians* (Londres: Clark, 2004), concluye así su nota al respecto: “Hay cada vez menos cabida para una gnosis que existiese como entidad independiente antes del cristianismo primitivo” (64-66).

Mejor dicho, los muy posteriores documentos de Nag Hammadi han evitado un total olvido de la cuestión¹⁹¹, por lo cual deberemos considerarla como algo que tratar más adelante. No estará, sin embargo, entre los asuntos principales.

d. Perspectiva sociológica

Expresión natural de una perspectiva de la historia de las religiones fue examinar los comienzos del cristianismo como un fenómeno social concerniente a grupos, así como a interacción con diferentes estructuras y procesos sociales y entre tales estructuras y procesos. Hasta cierto punto, quien abrió camino en esta dirección antes de que floreciera la escuela de la historia de las religiones fue Edwin Hatch al relacionar la organización de las iglesias primitivas con las agrupaciones sociales del mundo clásico¹⁹². Pero a restar fuerza a tal impulso inicial contribuyó seguramente Troeltsch con su observación de que el “ascenso del cristianismo no es un fenómeno social, sino religioso”, y con su preocupación por no dar ocasión a un análisis social marxista desde la perspectiva de la lucha de clases¹⁹³. De hecho, se necesitaron quince años para que resurgiera el interés sociológico¹⁹⁴. Sin embargo, desde los innovadores estudios de Gerd Theissen sobre la iglesia corintia¹⁹⁵, el camino sociológico se ha convertido en gran autopista para las monografías. Lo referido en Hechos sobre la primitiva iglesia de Jerusalén posiblemente no ofrezca bastante información (ni confianza suficiente) para hacer posible un análisis sociológico. La recons-

¹⁹¹ Particularmente, el *Evangelio de Felipe* 58,17-22; 71,9-17, y la *Sofía de Jesucristo*, 100-101, pero la tesis sigue dependiendo del razonamiento erróneo de que “independiente significa anterior”.

¹⁹² E. Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches* (Londres: Longmans, 1888).

¹⁹³ E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (1912; trad. ingl. Londres: George Allen and Unwin, 1931), 43. G. Theissen, “Sociological Research into the New Testament”, en *Social Reality and the Early Christians* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992), 1-29, habla del “decreciente interés por la historia social durante la época de la teología dialéctica, 1920-1970” (8-15). Sobre la sospecha de que la influencia marxista fue la principal razón de que los enfoques científico-sociales de los estudios sobre el NT perdieran aceptación durante ese período, véase J. G. Crossley, *Why Christianity Happened: A Sociohistorical Account of Christian Origins* (26-50 CF) (Louisville: Westminster John Knox, 2006), 5-21.

¹⁹⁴ E. A. Judge, *The Social Patterns of Christian Groups in the First Century* (Londres: Tyndale, 1960), obra acerca de la que comentó Theissen: “Este librito merece un puesto de honor en la historia de la exégesis sociológica moderna” (*Social Reality*, 19 n. 2,3).

¹⁹⁵ G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1982).

trucción del *Sitz im Leben* de los evangelios raramente se eleva por encima de lo especulativo. Pero las cartas de Pablo, por la inmediatez y franqueza con que se ocupan de determinadas iglesias y situaciones, han resultado más fructíferas.

El enfoque sociológico ha permitido un mejor entendimiento de las dinámicas sociales de pequeños grupos que se reunían en casas privadas, a menudo viviendas no muy espaciosas, en las ciudades donde principalmente operaba Pablo. ¿Cuál era la proporción de ricos y pobres, de esclavos y propietarios de esclavos, de judíos y no judíos? ¿Qué significaba para Pablo trabajar con sus propias manos para mantenerse? ¿Cómo influían en las conductas y en las relaciones dentro de las iglesias paulinas las convenciones patrón/cliente y honra/deshonra, propias del mundo mediterráneo? ¿Cuál era el estatus de las mujeres en las iglesias domésticas y su papel ministerial dentro de ellas? ¿Cómo sobrevivieron o medraron los primeros grupos cristianos en ambientes a menudo hostiles? ¿Qué límites trazaron los grupos en torno a sí y qué movimientos permitían a través de esos límites?¹⁹⁶ Estas preguntas son obviamente de considerable importancia en

¹⁹⁶ Véase especialmente J. K. Chow, *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth* (JSNTS 75; Sheffield: JSOT, 1992); R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship* (Filadelfia: Fortress, 1980); D. G. Horrell, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence: Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement* (Edimburgo: Clark, 1996); B. J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Londres: SCM, 1983); W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University, 1983). Sobre los peligros de utilizar mal los modelos sociológicos —lo que E. A. Judge, “The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History”: *JRH* 11 (1980), 201-17, describió como “la falacia sociológica” (210)— véase Horrell, *Social Ethos*, 11-18; B. Holmberg, “The Methods of Historical Reconstruction in the Scholarly ‘Recovery’ of Corinthian Christianity”, en E. Adams / D. G. Horrell (eds.), *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church* (Louisville: Westminster John Knox, 2004), 255-271: “Los modelos no deben ser vistos como ideas de las que parte un estudioso y por las que se guía en su investigación, sino como los resultados de investigación empírica que sirven para simplificar, abstraer o generalizar los hallazgos logrados, a fin de que puedan ser verificados luego de nuevo en otra parte” (269); “los modelos o teorías no pueden sustituir a los datos, siendo empleados, por así decir, para llenar las lagunas eventualmente existentes entre ellos” (270). J. T. Sanders, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations* (Londres: SCM, 1993), ataca eficazmente el modelo grupal/reticular de Mary Douglas, particularmente en su versión de Malina (106-113). También se muestra crítico con el uso que se hace del modelo eclesial/sectario de Troeltsch (114-125), mientras que encuentra más adecuada la teoría de la desviación (129-151); él es criticado a su vez, aunque más suavemente, por J. M. G. Barclay, “Deviance and Apostasy”, en P. F. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context* (Londres: Routledge, 1995), 114-127.

todo intento de ofrecer una descripción completa de los comienzos del cristianismo.

En un equivalente enfoque psicológico y socioantropológico de esos comienzos, clara candidata a un detenido examen era la prominencia del Espíritu y de sus fenómenos. Leyendo el relato paulino de los efectos del Espíritu dentro de sus iglesias, Hermann Gunkel había cambiado en su percepción de “espíritu” desde el mundo idealista del espíritu de Hegel a algo mucho más primitivo: la experiencia de la dotación de poderes¹⁹⁷. Este entender el Espíritu como experiencia se hizo fundamental para analizar el lenguaje del Espíritu en el NT¹⁹⁸, y la descripción por Max Weber del líder carismático¹⁹⁹ proporcionó un obvio punto de enlace. Pero el enlace no fue muy explotado, y el surgimiento del pentecostalismo en la primera mitad del siglo XX pudo haber contribuido a que los estudiosos descuidaran tal aspecto: ¿ese Espíritu era un concepto *demasiado* primitivo! El reconocimiento por Käsemann de la importancia del entusiasmo como un elemento (peligroso) en el cristianismo naciente²⁰⁰ fue el principal resultado del estudio erudito de los comienzos del cristianismo, si bien el crecimiento del llamado movimiento carismático en la segunda mitad del siglo pasado despertó un interés por la dimensión carismática y experiencial de los escritos de Pablo en los estudios paulinos²⁰¹. Sin embargo, cuanto más reconocemos que el cristianismo de los primerísimos tiempos fue en algún sentido significativo un movimiento del Espíritu, más

¹⁹⁷ H. Gunkel, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1888), trad. ingl. *The Influence of the Holy Spirit: The Influence of the Holy Spirit: The Popular View of the Apostolic Age and the Teaching of the Apostle Paul* (Filadelfia: Fortress, 1979).

¹⁹⁸ Véase, por ejemplo, H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus* (Münster, 1913), cap. 2; H. W. Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit* (Londres: Nisbet, 1928); “Mucho antes de que el Espíritu fuera un tema de doctrina, era un hecho en la experiencia de la comunidad” (E. Schweizer, *TDNT* VI, 396); L. T. Johnson, *Religious Experience in Earliest Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1998), 6-16, aunque nótese su subtítulo: *A Missing Dimension in New Testament Studies* (“Una dimensión ausente en los estudios sobre el Nuevo Testamento”).

¹⁹⁹ Véase en particular M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organizations* (trad. ingl. Nueva York: Free Press, 1947), 358-392. Theissen observa que “carisma”, el término empleado por Weber, “ha demostrado ser tan útil en conexión con tantos fenómenos que no podemos prescindir de él” (“Sociological Research”, 20).

²⁰⁰ Véase *supra*, n. 105.

²⁰¹ Véase especialmente J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians* (Londres: SGM, 1975; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); G. D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1994).

importante nos parece tener presente esta dimensión al avanzar en nuestro estudio.

No carece de relación con lo anterior un famoso debate entre Rudolf Sohm y Adolf Harnack, que se prolongó hasta principios del siglo XX (de hecho, como complemento del debate sobre el “catolicismo primitivo”). El contraste ya reconocido entre “función” y “cargo” en la organización eclesial primitiva lo agudizó Sohm con la antítesis entre “carisma” y “derecho canónico” (*Kirchenrecht*). Su argumento, basado principalmente en Pablo, era que “la organización de la cristiandad no es una organización legal, sino carismática”; “la cristiandad está organizada mediante la distribución de dones espirituales”²⁰². En opinión de Sohm, la sustitución de la estructura carismática por el *Kirchenrecht* humano, por primera vez visible en *1 Clemente* (finales del siglo I d. C.), marcó la “caída” de la era apostólica en la era subapostólica. Harnack, en cambio, reconocía la tensión entre Espíritu y cargo, pero entendía que las funciones carismáticas y los cargos administrativos no eran secuenciales, sino simultáneos, y que tensión entre ellos hubo más o menos desde el principio²⁰³. También se reavivó el debate en la segunda mitad del siglo XX²⁰⁴, al replantearse la cuestión del “catolicismo primitivo” desde la perspectiva aportada por la sociología de Weber, en el sentido de si la “rutinización” o institucionalización del carisma hay que concebirla mejor como un acontecimiento de la segunda generación cristiana o como una evolución producida ya dentro de las iglesias de Pablo²⁰⁵. En lo que sigue, tampoco podremos evitar tocar varios aspectos de la tensión carisma/cargo y del correspondiente debate.

Otro antiguo asunto relacionado que cobró renovado interés por motivo de la historia de las religiones fue la influencia de la retórica antigua en Pablo. En consecuencia, las cartas paulinas empezaron a verse de otro modo que principalmente como declaraciones teológicas. Esta nueva visión se dio a conocer en el gran comentario de Johannes Weiss a 1 Corintios²⁰⁶. Pero, una vez más, fue un interés que se manifestó solo a rachas durante las décadas

²⁰² R. Sohm, *Kirchenrecht* (1982: Múnich; Duncker & Humblot, 1923), I, 1, 26.

²⁰³ A. Harnack, *The Constitution and Law of the Church in the First Two Centuries* (Londres: Williams & Norgate, 1910).

²⁰⁴ Cf., por ejemplo, Bultmann, *Theology* II, 95-118; H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* (1953; trad. ingl. Londres: Black, 1969); E. Schweitzer, *Church Order in the New Testament* (trad. ingl. Londres: SCM, 1961).

²⁰⁵ Véase en particular M. Y. MacDonald, *The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (SNTSMS 60; Cambridge: Cambridge University, 1988).

²⁰⁶ Weiss, *1 Korinther* (1910).

medias del siglo XX, cuando los programas de la teología kerigmática barthiana (y bultmanniana) eran más bien los dominantes en las facultades universitarias de teología. No obstante, volvió a revivir en las décadas finales del mismo siglo gracias a Hans Dieter Betz²⁰⁷ y al efecto estimulante de los debates posmodernos en el campo de la crítica literaria. Es cada vez más evidente que la familiaridad con antiguas convenciones epistolares y retóricas ayuda a esclarecer las palabras, expresiones y estrategias empleadas por Pablo y los probables efectos que él trató de producir en sus lectores²⁰⁸.

Cuando a lo anterior añadimos la constante acumulación de hallazgos arqueológicos (estructuras, objetos, inscripciones)²⁰⁹, la mayor atención prestada en años recientes a importantes ciudades que conocieron la primera expansión del cristianismo (Jerusalén, Roma, Éfeso, Corinto)²¹⁰ y los datos cada vez más depurados sobre el judaísmo de la diáspora²¹¹, las perspectivas de llegar a un conocimiento bastante completo de los comienzos del cristianismo adquieren una luminosidad creciente.

e. Vuelta al punto de partida

La búsqueda del mítico redentor gnóstico precristiano ha tenido a veces algo de paréntesis dentro de los dos últimos siglos de investigación sobre los orígenes del cristianismo. El enfoque sociológico ha absorbido y conserva la mayor parte de la energía puesta en el empeño por la historia de las religiones. Pero, en la última generación, el interés en conocer mejor por qué y cómo surgió el cristianismo en su forma característica den-

²⁰⁷ H. D. Betz, *Galatians* (Hermeneia; Filadelfia: Fortress, 1979).

²⁰⁸ Véase, por ejemplo, R. N. Longenecker, *Galatians* (WBC 41; Dallas: Word, 1990); M. M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (Louisville: Westminster John Knox, 1993).

²⁰⁹ Véase, por ejemplo, E. M. Meyers (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East* (Nueva York: Oxford, 1997); también los volúmenes de *NDIEC*.

²¹⁰ Véase, por ejemplo, B. Mazar, *The Mountain of the Lord: Excavating in Jerusalem* (Nueva York: Doubleday, 1975); W. A. Meeks / R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (Missoula: Scholars, 1978); P. Lampe, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries* (Minneapolis: Fortress, 2003); H. Koester (ed.), *Ephesus: Metropolis of Asia* (HTS 41; Cambridge: Harvard Divinity School, 1995, 2004); D. N. Schowalter / S. J. Friesen (eds.), *Urban Religion in Roman Corinth* (HTS 53; Cambridge: Harvard University, 2005).

²¹¹ Cf. en particular J. M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)* (Edimburgo: Clark, 1996).

tro del judaísmo ha reaparecido como cuestión primordial. La prueba de Klauser sigue siendo necesaria.

En cristología, una importante oleada de investigación ha estado dedicada a examinar los antecedentes y posiblemente prototipos –héroes enaltecidos (como Henoc o Elías), ángeles gloriosos o intermediarios divinos (señaladamente, la Sabiduría)– de lo que los cristianos pronto iban a predicar de Cristo²¹². Con tales precedentes, más numerosas alusiones a uno u otro de ellos en el material del NT, parece haber poca o ninguna necesidad de buscar más. Pero ¿cómo explicar la ruptura con el judaísmo? Maurice Casey opina que fue una inevitable consecuencia del intento de trasplantar categorías judías a terreno gentil²¹³. Larry Hurtado encuentra la causa en la devoción a Cristo de las primeras comunidades, devoción que chocaba con las imposiciones monoteístas del judaísmo del Segundo Templo²¹⁴. A mi entender, no hay tanto un cristianismo que rompe con su matriz como un judaísmo rabínico que estrecha aún más los límites del judaísmo para dejar fuera de ellos no solo al cristianismo naciente, sino también a otras formas del judaísmo del Segundo Templo²¹⁵.

En lo tocante al misticismo, la percepción creciente de que el misticismo judío (*merkabá*) ya era practicado en tiempos de Pablo lo ha devuelto al debate con renovado poder explicativo. Pero no hay razón alguna para considerar el “misticismo” como indicio *per se* de influencias no judías (orientales). Pablo no abriga dudas sobre las visiones y revelaciones de las que él mismo habla en 2 Cor 12,1-4. Y si, como parece probable, 2 Cor 4,4-6 refleja su propia experiencia de conversión, bien puede este texto servir de base para argumentar que su entera percepción de Cristo brotó directamente de la visión experimentada entonces²¹⁶.

²¹² Dunn, *Christology*; C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (Londres: SPCK, 1982); L. W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Filadelfia: Fortress, 1988); A. Chester, *Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology* (WUNT 207: Tübinga, Mohr Siebeck, 2007).

²¹³ P. M. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origin and Development of New Testament Christology* (Cambridge: Clarke, 1991).

²¹⁴ Hurtado, *One God, One Lord*. Al igual que Bousset, Hurtado reconoce como importante la experiencia de la veneración de Cristo dentro de las primeras reuniones cristianas, y en *Lord Jesus Christ* aborda el mismo problema que Bousset rastreando su manifestación en la naciente teología del cristianismo.

²¹⁵ Dunn, *Partings*.

²¹⁶ Véase especialmente S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (WUNT 2.4; Tübinga: Mohr Siebeck, 1981, ²1984); también *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel* (WUNT 140; Tübinga: Mohr Siebeck, 2002);

Sobre la cuestión de las influencias determinantes en la teología paulina, se empezó a producir un cambio en la corriente de opinión con la obra de W. D. Davies, al protestar este contra el indebido hincapié por parte de la historia de las religiones en los antecedentes helenísticos de Pablo e insistir en que la clave para entender a Pablo estaba en sus orígenes judíos²¹⁷. Pero todo intento de arrojar luz sobre Pablo desde tales orígenes tropezaba con un gran obstáculo: el prejuicio hondamente arraigado –a caso inconscientemente– contra el judaísmo en muchos estudiosos cristianos. ¿No era el judaísmo aquello de lo que había abjurado Pablo? Su conversión ¿no lo había librado de la esclavitud de la Ley y del fariseísmo legalista? ¿No fue su doctrina central, la justificación por la fe, formulada precisamente en oposición a un judaísmo para el que la justificación dependía de las propias obras? Puede decirse, pues, que la escuela de la historia de las religiones había seguido motivada por la concepción de Baur del cristianismo como una religión universal que pudo llegar a ser ella misma solo liberándose de los estrechos lazos particularistas del judaísmo. En opinión de esa escuela y de sus herederos fue la influencia del espíritu universal del helenismo lo que salvó al cristianismo en mantillas de una inlucia judía desmedrada y le permitió alcanzar la madurez.

De cuando en cuando se alzaban voces para criticar esa parodia del judaísmo del Segundo Templo y recordar la deuda de Pablo respecto a su herencia judía²¹⁸. Pero hasta que E. P. Sanders atacó con dureza la parodia no se reconoció ampliamente la obcecación que había en mucha de la anterior indiferencia por las raíces judías de Pablo, si bien su acritud al polemizar provocó bastante resentimiento, sobre todo entre los eruditos alemanes²¹⁹. Sanders señaló que el punto de partida tanto en el judaísmo del Segundo Templo como en el rabínico para la idea de pueblo de Dios era la alianza que hizo Dios con Israel, pero ese pacto no es considerado en

A. E. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven: Yale University, 1990).

²¹⁷ W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres: SCPCCK, 1948, 41981). El descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto fue, naturalmente, un factor decisivo en sentido general, aunque de menor influencia en la evaluación de la teología y religión de Pablo hasta la publicación de 4QMMT en 1994; véase, por ejemplo, mi "Paul and the Dead Sea Scrolls", en J. H. Charlesworth (ed.), *Caves of Enlightenment: Proceedings of the American School of Oriental Research Dead Sea Scrolls Jubilee Symposium (1947-97)* (North Richmond Hills: Bibal, 1998), 105-127; sobre 4QMMT véase *infra*, § 27.4b.

²¹⁸ Véase en particular D. E. Moore, "Christian Writers on Judaism": *HTR* 14 (1922) 197-254.

²¹⁹ E. P. Sanders, *Paul and the Palestinian Judaism* (Londres: SCM, 1977).

ningún escrito judío como logrado por mérito humano. Y aunque los judíos tenían la responsabilidad de mantener la alianza en pie mediante su acatamiento de la Ley, el repetido énfasis en el arrepentimiento, así como la centralidad de un sistema sacrificial que ofrecía expiación a los arrepentidos dentro del “modelo de religión” israelita, significaban que calificar esa religión de legalista y basada en el mérito era erróneo, injustificado y perjudicial. Sanders acuñó la expresión “nomismo pactal” para abarcar ambos aspectos: la iniciativa de Dios de elegir un “no pueblo” (pacto) y la respuesta de obediencia exigida de ese pueblo (ley/nomismo).

Esto que se denominaba “nueva perspectiva acerca de Pablo” era en realidad una nueva perspectiva acerca de su “judaísmo”. Pero pedía una visión renovada sobre el mismo Pablo. Si este no había reaccionado frente a un judaísmo legalista para el que la salvación dependía en último término de logros humanos, ¿frente a qué reaccionaba? Sanders consideraba la reacción de Pablo esencialmente confusa e incongruente²²⁰. Ya he argüido, sin embargo, que la nueva perspectiva arroja luz sobre la teología paulina, permitiéndonos ver contra qué objetivo iba esencialmente dirigida: no contra la idea de obtener aceptación de Dios por el mérito de realizaciones personales (buenas obras), sino contra la intención judía de evitar que el privilegio del estatus pactal se diluyese o desvirtuase por el contacto con no judíos. La reacción de Pablo iba principalmente contra el exclusivismo por cuya conservación él mismo había luchado antes. En particular, su reacción iba contra el convencimiento (compartido por muchos otros cristianos procedentes del judaísmo) de que las “obras de la Ley”, como (o particularmente) la circuncisión y las normas sobre lo puro y lo impuro, seguían dictando las condiciones de la relación pactal lo mismo para judíos que para gentiles. En este conflicto y a partir de él, la doctrina paulina de la justificación por la sola fe alcanzó su expresión clásica inicial (Gál 2,1-21). Precisamente como “apóstol de los gentiles” formuló Pablo la doctrina de la justificación²²¹.

Durante la última década han menudeado las respuestas. En un minucioso estudio, Friedrich Avemarie observa que los datos rabínicos son

²²⁰ E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (Filadelfia: Fortress, 1983); de manera más directa, H. Räisänen, *Paul and the Law* (WUNT 29; Tübinga: Mohr Siebeck, 1983).

²²¹ J. D. Dunn, “The New Perspective on Paul” (1983), *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Londres: SPCK, 1990), 183-214; más recientemente, *Theology of Paul*, cap. 14 (bibliografía intermedia en pp. 334-335); insuficientemente apreciado ha sido el anterior libro de K. Stendahl, *Paul among the Jews and Gentiles* (Filadelfia: Fortress, 1977). Véase *infra* § 27.2-5.

menos homogéneos de lo admitido por Sanders y, en consecuencia, opina que este ha forzado en exceso la parte de la alianza de su “nomismo pactal”²²². Se ha señalado que el término “justificación” puede usarse en referencia no solo a la aceptación inicial a través de la fe, sino también al juicio final, y que en el concepto judío de la justificación hay un condicionamiento mayor del que Sanders estaba dispuesto a admitir: una obediencia expresada bastante a menudo de que la salvación depende de la obediencia²²³. El pasaje clave, Rom 4,4-5, puede servir como torre de asalto contra la teología paulina reinterpretada²²⁴.

Subyacente a todo este debate está la cuestión histórica fundamental, sobre la que pivotó dramáticamente la total historia del cristianismo primitivo. ¿Qué hizo que los primeros evangelistas cristianos llevaran el Evangelio a no judíos? ¿Qué fue lo que produjo la apertura a los gentiles, acontecimiento tan sumamente importante para el cristianismo y para la historia europea? ¿Y por qué, al dar ese paso, tomaron la revolucionaria decisión de no tratar a los convertidos gentiles como prosélitos, absteniéndose de exigirles la circuncisión y una total obediencia a la Ley? Lo que está detrás del debate teológico sobre la “nueva perspectiva” es la cuestión histórica de qué sucedió en ese giro crucial de los acontecimientos y por qué. Si logramos aclarar esa cuestión, sin duda habremos descubierto la clave más importante para desentrañar el misterio de cómo una secta mesiánica judía se convirtió en una religión predominantemente gentil.

Inevitablemente, pues, tendrá que centrarse en Pablo gran parte de este tomo. Pablo vive —más aún, constituye él mismo— esa coyuntura crítica. Pablo, el judío, se hace creyente en Jesús el Mesías. Pablo, el zelota fariseo, se convierte en apóstol de los gentiles. Pablo, en fin, no solo es

²²² F. Avemarie, *Tóra und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tóra in der frühen rabbinischen Literatur* (TSAJ 55; Tübinga: Mohr Siebeck, 1996).

²²³ Stuhlmacher, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification*; D. A. Carson et al. (eds.), *Justification and Variegated Nomism*. Vol. 1: *The Complexities of Second Temple Judaism* (WUNT 2.140; Tübinga: Mohr Siebeck, 2001); vol. 2: *The Paradoxes of Paul* (WUNT 2.181; Tübinga: Mohr Siebeck, 2004); S. J. Gathercole, *Where Is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); Kim, *Paul and the New Perspective*; véase también A. A. Das, *Paul and the Jews* (Peabody: Hendrickson, 2003).

²²⁴ Véase en particular S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), revisado como *Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), cap. 1; véase también M. Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive* (WUNT 182; Mohr Siebeck, 2005), y B. W. Longenecker, “On Critiquing the ‘New Perspective’ on Paul: A Case Study”: *ZNW* 96 (2005) 263-271.

paradójico, sino también enigmático: ¿*apóstol para Israel* o *apóstata de Israel*? Por supuesto, empezaremos intentando describir sucintamente los acontecimientos del primer cristianismo pascual anterior a la decisiva contribución paulina, que, después de todo, incluye la crucial apertura a los gentiles. Pero las circunstancias históricas de ese paso trascendental son muy oscuras, y la dilucidación de las cuestiones históricas, así como de las teológicas, depende de los datos aportados por Pablo. Sin esa aportación, los sucesos más importantes en los comienzos del cristianismo serían siempre un enigma.

Naturalmente, Pablo no fue el único judío cristiano que intervino en la expansión inicial del nuevo movimiento fuera de la tierra de Israel. Debemos resistir la tentación de tratar Hechos como si ofreciese toda la historia del desarrollo del cristianismo naciente. Ese libro se limita a aludir a sucesos de obvia importancia para el movimiento cristiano que tuvieron lugar en Antioquía y Siria. Y no nos dice nada sobre los comienzos del cristianismo en Alejandría y Egipto. La carta de Pablo a Roma presupone la existencia allí de iglesias sobre cuyo origen y fundación solo podemos hacer conjeturas. Para que la imagen no resulte demasiado sesgada, tendremos que indagar lo más posible en esos acontecimientos, tanto en el presente volumen como en el tomo III. Pero las consideraciones fundamentales siguen teniendo validez: es a Pablo a quien hay que atribuir la expansión más significativa del movimiento naciente; son las cartas de Pablo (casi) las únicas subsistentes de la primera generación cristiana, y la colección y conservación de esos escritos indica la gran repercusión que él tuvo más o menos desde el principio en quienes demostraron ser los impulsores y configuradores del cristianismo.

Por eso sigue en pie la pregunta fundamental: ¿cómo y por qué surgió el cristianismo del judaísmo del Segundo Templo? Con su corolario: al surgir de un modo más completo dentro del mundo helenístico, ¿en qué medida el nuevo movimiento cambió de carácter y se convirtió en algo diferente?

Capítulo 21

Las fuentes

Como en la primera fase de nuestra investigación (relativa a la misión de Jesús)¹, en la fase siguiente no podemos continuar sin preguntarnos con qué fuentes contamos para conocer la primera generación del “cristianismo” (30-70 d. C.). La primera fuente que se nos ocurre es, obviamente, el escrito del NT que en principio parece dedicado a facilitar esta clase de conocimiento: los Hechos de los Apóstoles. Pero las consideraciones acerca de Baur en el capítulo precedente (§ 20.3a) nos han puesto sobre aviso respecto a la posibilidad de que Hechos esté lejos de ser un proveedor fiable de información histórica.

Para empezar, debemos estar prevenidos sobre dos problemas concernientes al valor de Hechos: 1) las divergencias entre lo allí narrado y lo que Pablo dice en sus cartas acerca de su misión; 2) la posterior concentración de Hechos en Pablo.

Respecto a lo primero, la pregunta es si la versión paulina de los acontecimientos debe ser preferida a la de Hechos. La respuesta que casi siempre se ha dado sin dudar es que el relato de primera mano proveniente de Pablo merece más crédito que el de Lucas, cuya versión es de segunda mano en el mejor de los casos². Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Pablo no es un informador desapasionado: la fuerza de sus sentimientos se manifiesta página tras página en sus cartas. Por eso, no siempre es fácil la elección entre Pablo y Hechos cuando hay discrepancia en sus narraciones³.

¹ *Jesús recordado*, § 7.

² Véase también *infra*, § 28.1a.

³ Cf. D. Wenham, “Acts and the Pauline Corpus II: The Evidence of Parallels”, *BATCS* 1, 215-258.

El segundo problema tiene una respuesta más complicada. No podemos suponer que Lucas nos haya dado a conocer toda la historia de la evangelización en sus comienzos, ni que la de Pablo fuera la única misión más allá de Palestina, ni que la extensión de ella por el cuadrante noreste del Mediterráneo excluya la penetración del mensaje de Jesús en otras regiones. Pero lo cierto es que no tenemos casi ninguna información sobre la primera difusión del mensaje misionero en Siria allende Antioquía o hacia el este, ni sobre actividades en Alejandría, Egipto y la costa del norte de África. La investigación sobre los comienzos del cristianismo en esas regiones conviene posponerla hasta el momento de trabajar sobre datos más firmes correspondientes al siglo segundo⁴.

Hay, no obstante, una tercera fuente de la que nos podemos servir y para la que nos ha preparado el estudio de la tradición de Jesús desde la perspectiva de la oralidad en el tomo anterior; es decir, la información que nos puede brindar la tradición de Jesús sobre el modo en que fue utilizada y desarrollada en los años inmediatamente siguientes a los acontecimientos pascales. Aquí vuelve a emerger un asunto que ya tratamos parcialmente en *Jesús recordado*: si las varias formas y cuestiones destacadas de esa tradición son indicio de movimientos diversos y divergentes surgidos del impacto inicial de Jesús, y si todos ellos pueden ser calificados propiamente de “cristianos primitivos” o “protocristianos”, con efectos secundarios para la definición y coherencia de “cristianismo”. En particular, recordamos del tomo I que en el material de Q suelen ver sus especialistas la vitalidad de una comunidad o comunidades galileas pospascuales, pero una o más comunidades un tanto divergentes de la línea principal de la tradición evidenciada en Marcos y Pablo.

Sin embargo, como en § 7, es apropiado empezar por reunir las pocas referencias del cristianismo embrionario correspondiente a este período que se encuentran fuera de fuentes específicamente cristianas.

21.1 Fuentes externas

A este respecto, suelen ser citadas las fuentes siguientes⁵:

⁴ Véase *infra*, tomo III.

⁵ Véase S. Benko, “Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries”: *ANRW* 2.23.2 (1980) 1055-1118; E. Ferguson, 556-570; R. M. Grant, *Second-Century Christianity: A Collection of Fragments* (Louisville: Westminster John Knox, 2003), 3-12; R. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven: Yale University, 2003).

a. Josefo (37-ca. 100)

En ningún lugar de sus escritos habla Josefo de “cristianos”⁶. Conviene destacar esto. Primero, porque él escribe abundantemente sobre su gente, los judíos, y su historia. Y segundo, porque vivía en Roma, integrado en la Casa del Emperador (*Vida*, 423, 428-429), cuando compuso la historia de su pueblo (*Antigüedades judaicas*) en los años noventa. Esto induce a pensar (en principio) que Josefo no tenía noticia de los “cristianos” o que no los consideraba merecedores de mención como secta notable o problemática dentro del judaísmo o relacionada con él, incluso en Roma. La observación podría ser importante, dada la existencia de otras referencias a ellos, que pronto veremos, y habida cuenta de que la carta cristiana de Clemente (*1 Clemente*) fue escrita hacia la misma época que las *Antigüedades* y atestigua una sustancial presencia cristiana en la ciudad⁷. Aunque el silencio de Josefo sobre este punto permite hacer pocas afirmaciones, no deja de sugerir una relativa invisibilidad de los grupos cristianos en las grandes ciudades del Mediterráneo. Dos generaciones después de los acontecimientos ocurridos en Jerusalén en el año 30, el crecimiento y la expansión de los nazarenos/galileos/cristianos, que debía de haber continuado a buen ritmo durante ese período, aún no había causado impresión en los escritores y comentaristas sociales de la época. ¡Pronto, eso iba a cambiar!

La única información que ofrece Josefo es su breve noticia de la ejecución sumaria de Santiago, el hermano de Jesús, en Jerusalén, el año 62⁸. Aprovechando la oportunidad que le brindaba el intervalo entre la muerte del procurador romano Festo y la llegada de su sucesor, Albino, el sumo sacerdote recientemente nombrado, Anano, actuó contra Santiago: “Anano reunió un sanedrín de jueces, ante el cual llevó al hermano de Jesús, el presunto Cristo (*ton adelphon Iêsou tou legomenou Christou*), de nombre Santiago, y a algunos otros. Los acusó de haber transgredido la Ley y los entregó para que fueran lapidados” (*Ant.*, 20.200). Más tarde tendremos que examinar la motivación política que había detrás de la

⁶ La más útil introducción a Josefo en relación con los comienzos del cristianismo es S. Mason, *Josephus and the New Testament* (1992; Peabody: Hendrickson, 2003).

⁷ La carta *1 Clemente* no ofrece casi ninguna indicación sobre la situación de la Iglesia remitente (Roma), pero la autoridad afirmada al escribir a la alborotada Iglesia de Corinto (particularmente 57.1-2) implica que Clemente tenía en Roma una base firme y fuerte; cf. H. E. Lona, *Der erste Clemensbrief* (KEK; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 84.

⁸ Texto ya recogido en *Jesús recordado*, § 7.1.

acción de Anano⁹ y, particularmente, lo que el episodio nos dice sobre la posición de Santiago en Jerusalén y sobre cualquier implicación suya en la política de Judea durante un período de tensión creciente. Lo importante aquí es que por primera vez un cristiano prominente aparece dentro de una noticia no cristiana y es identificado por su asociación con “Jesús, el supuesto Cristo”¹⁰. Dos generaciones después de sus comienzos, los cristianos empezaban a emerger en la historia no cristiana.

No hay mención de cristianos ni de cristianismo en documentos grecorromanos anteriores al siglo II. Pero de autores como Epicteto, Tácito, Suetonio y Plinio, situados a caballo entre esa centuria y la anterior, sobre todo de los dos primeros, han quedado referencias que conviene examinar aquí.

b. Epicteto (ca. 55-135)

Como esclavo de Epafrodito, un liberto y secretario de Nerón, Epicteto había podido asistir a las clases del maestro estoico Musonio Rufo. Después de obtener también él la libertad, Epicteto se puso a su vez a enseñar filosofía en Roma y luego en Nicópolis, tras ser desterrado allí por Domiciano. De su enseñanza en Nicópolis, probablemente en la primera década del siglo II, han quedado apuntes tomados por su discípulo Flavio Arriano, administrador romano¹¹. Epicteto se refiere a los cristianos solo una vez, llamándolos “galileos” (4.7.6), pero hay un segundo pasaje que se ha interpretado –probablemente de manera errónea– como también referente a los cristianos (2.9.19-21).

Por lo tanto, si la locura puede producir esta actitud [de desapego] hacia esas cosas [muerte, pérdida de allegados, bienes], y también el hábito, como en el caso de los galileos, nadie puede aprender mediante razón y demostración que Dios hizo todas las cosas en el universo, y el universo mismo, para que fuera autónomo y sus partes sirvieran a las necesidades del todo (4.7.6).

Dos puntos merecen comentario. Primero, la habitual utilización del nombre “galileos” indica que entre las clases más cultas existía la percepción de que el nuevo movimiento se había originado en la por lo demás oscura región de Galilea o que los más de sus primeros miembros o diri-

⁹ Véase § 36.2, *infra*.

¹⁰ *Ho legomenos Christos* puede significar “el que es llamado Cristo/Mesías” (como en *Jesús recordado*, § 7.1) o denotar (como aquí) una mayor reserva: “el supuesto [o presunto] Cristo”; véase BDAG, 590.

¹¹ *OCD* 532.

gentes procedían de ella, percepción interesante en cualquier caso¹². Segundo, los integrantes de ese grupo eran lo suficientemente numerosos como para que un maestro como Epicteto hiciera referencia a ellos y se sintiera impresionado por su disposición a perder bienes, familia e incluso la vida por la causa en la que estaban comprometidos. Presumiblemente hay una alusión implícita a la actitud serena y resuelta de los cristianos al sufrir persecución.

¿Por qué, entonces, te llamas estoico? ¿Por qué engañas a la gente? ¿Por qué haces el papel de judío, cuando eres griego? ¿No ves en qué sentido los hombres son llamados respectivamente judíos, sirios o egipcios? Por ejemplo, cuando vemos a un hombre vacilando entre dos fes, solemos decir: “No es judío, solo está representando ese papel”. Pero cuando adopta la actitud mental del que ha sido bautizado y ha hecho su elección, entonces es verdadero judío y llamado tal. También nosotros somos falsos “bautistas” (*parabaptistai*). Aparentemente judíos, pero en realidad algo distinto y en discordancia con nuestra razón. Lejos de aplicar los principios que profesamos, nos limitamos a presumir de conocerlos (2.9.19-21).

Suponiendo que ya estuviera establecido el bautismo como parte de la conversión al judaísmo, lo más probable es que haya aquí una referencia a prosélitos¹³. Es sabido que en Roma (y en otros lugares) muchos no judíos se sentían atraídos hacia la sinagoga por la concepción que los judíos tenían de Dios y también por su código moral y sus prácticas, como el descanso sabático¹⁴. Pero no viene mal recordar que seguramente hacía ya mucho tiempo que el “bautismo” entraba en el rito de conversión a la nueva “secta” dentro del judaísmo. En ese caso, el pasaje podría hacer referencia a cristianos y atestiguar la confusión que había en la gente de fuera sobre si el nuevo movimiento estaba (todavía) ligado a la religión de los judíos¹⁵. Mas, teniendo en cuenta la coincidencia parcial entre los términos “galileo” y “judío” señalada en el tomo anterior, no es demasiado improbable que Epicteto identificara a los “galileos” con los “judíos”.

c. *Tácito (ca. 56-ca. 120)*

La primera referencia, ya indicada¹⁶ pero ahora ofrecida entera, es a los que el emperador Nerón eligió como chivos expiatorios por el incendio de

¹² Véase también *supra*, § 20.1(17).

¹³ Véase *GLAJ* 1, 543-544.

¹⁴ Véase *infra*, § 29.5c.

¹⁵ Véase *Jesús recordado*, § 9.6.

¹⁶ *Ibíd.*, § 7.1.

Roma en el año 64, aunque probablemente Tácito escribió esta noticia durante la segunda década del siglo II¹⁷.

Para contrarrestar el rumor [de que el incendio había tenido lugar por orden suya], Nerón tomó como culpables y les castigó con la crueldad más refinada a una clase de hombres odiados por sus vicios (*per flagitia invidiosos*), a quienes la gente llamaba cristianos (*Chrestianos*). Christus, el fundador del nombre, había sufrido pena de muerte en el reinado de Tiberio por sentencia del procurador Poncio Pilato, y la perniciosa superstición (*exitiabilis superstitio*) fue contenida momentáneamente; pero resurgió, y no solo en Judea, donde había comenzado esa enfermedad, sino también en la capital misma [Roma], donde todo lo horrible o vergonzoso del mundo se reúne y encuentra seguimiento. Primero, pues, se procedió al arresto de los que habían confesado (*fatebantur*); luego, con base en esas declaraciones fueron condenados un gran número (*multitudo ingens*) de los suyos, no tanto por el incendio como por su odio al género humano (*odio humani generis*). Y la burla acompañó su fin: fueron cubiertos con pieles de animales salvajes y muertos a dentelladas por perros; o se los ató a cruces y, al llegar la oscuridad, se les prendió fuego para que sirvieran de lámparas por la noche. Nerón, que había ofrecido sus jardines para el espectáculo, hizo una exhibición en su circo, mezclándose con la gente vestido de auriga o montado en su carro. Por eso, a pesar de una culpa que había acarreado el castigo más ejemplar, se produjo un sentimiento de piedad debido a la impresión de que habían sido sacrificados no por el bien del Estado, sino por satisfacer la crueldad de un solo hombre (*Anales*, 15.44.2-5)¹⁸.

Aquí son necesarias algunas observaciones. Primera: Tácito indica que ya era corriente el nombre de “cristianos”, puesto que lo utilizaba la gente¹⁹. Supuestamente, la explicación de su derivación de “Christus” la añadió Tácito²⁰, por lo que el conocimiento que él muestra de la expansión del movimiento más allá de Judea es probablemente suyo y no necesariamente del dominio público en la época descrita. Pero cabe suponer que la confesión

¹⁷ OCD³, 1469-1471.

¹⁸ He adaptado la traducción que figura en GLAJJ II, 89. Conviene tener en cuenta que “la palabra ‘superstición’ es relativa, porque puede ser entendida en el sentido de abrazar creencias o prácticas que han sido abandonadas por la opinión mayoritaria, o al menos por la más instruida, de la época”. Virgilio se refiere a la superstición como “culto propio de ignorantes, de poco ilustrados” (*Aen.*, 8.187), quizá con especial referencia a los cultos orientales de su tiempo. Juvenal, *Sát.*, 14, designa con esa palabra la observancia de algunas prácticas judías, especialmente las relativas al sábado, por los que no eran judíos ni prosélitos (OCD³, 1023-1024; véase también OCD³, 1456).

¹⁹ La ambivalencia entre *Chrestus* y *Christus*, *Chrestiano*i y *Christiano*i era propia de ese período; véase GLAJJ II, 92; R. E. van Voorst, *Jesus outside the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 43-44.

²⁰ Véase *Jesús recordado* § 7.1.

extraída (*fatebantur*) era la de ser cristianos (cf. Plinio, *Ep.*, 10.96.2-3) y no la de haber provocado el incendio (Tácito no los consideraba culpables de esto)²¹, o, probablemente, para ser más preciso, de ser miembros de un grupo al que se responsabilizaba del desastre.

Segunda: lo referido por Tácito indica que había un número considerable de esos “cristianos” en Roma a comienzos de los años sesenta. De cualquier modo que entendamos su expresivo lenguaje (*multitudo ingens*, “una vasta multitud”), si su relato tiene alguna conexión con los hechos reales, la procesión de víctimas para morir desgarrados por los perros o arder en una cruz debió de ser bastante numerosa. Obviamente, los primeros arrestados fueron torturados para que dieran a conocer los nombres de otros. Pero, por mucho que confesasen, es claro que quienes como consecuencia sufrieron el martirio eran una minoría respecto a la totalidad de los cristianos que había en Roma antes del incendio. ¿Debemos, pues, pensar en la existencia allí de varios centenares de ellos ya a mediados de los años sesenta?²².

Tercera, es manifiesta la aversión de Tácito a las sectas originarias de Oriente (15.44.3), pero la acusación de “odio al género humano” era un cargo habitual contra los judíos²³. Por eso hay razón para suponer que Tácito, por lo menos, consideraba a los cristianos como miembros de una forma de judaísmo, aunque podían ser distinguidos más precisamente como “cristianos”, según confirma el texto siguiente²⁴.

Tácito es posiblemente la fuente de lo referido por el escritor cristiano Sulpicio Severo sobre la culminación del asedio a Jerusalén²⁵:

²¹ Así muchos autores; por ejemplo, J. Stevenson (ed.), *A New Eusebius* (Londres: SPCK, 1960), 3; *GLAJF* II, 93.

²² Véase *infra*, § 37 sobre nn. 237 y 238.

²³ Véanse detalles en *GLAJF* II, 93. “No puede ser simple coincidencia que *odium humani generis*, la acusación de Tácito contra los cristianos en *Anales*, 15.44, sea casi la misma expresión que él utiliza con respecto a los judíos en *Historias*, 5.5.1” (Benko, “Pagan Criticism”, 1064).

²⁴ E. A. Judge, “Judaism and the Rise of Christianity: A Roman Perspective”: *JynB* 45 (1994) 355-368, observa, sin embargo, que “la vaga expresión *genus hominum* (‘clase de personas’) muestra claramente su falta de relación [de Tácito] con gente sobre la que ya había tratado” (360 n. 4). No hay ningún indicio sustantivo de que también los judíos (no los judíos cristianos) fueran acusados del incendio, ni de que fueran los judíos quienes lanzaron el rumor sobre la culpabilidad de los cristianos, algo que no cuenta con apoyo alguno en *1 Clem* 6,1-2 (*GLAJF* II, 91, y véase § 35 n. 6 *infra*). Para Nerón como responsable del incendio, véase Plinio el Viejo (*Hist. nat.*, 17.5) y Suetonio (*Nerón*, 38.1). Véase también § 35.2, *infra*.

²⁵ Así en *GLAJF* II, 64-67. El manuscrito de los *Anales* de Tácito queda interrumpido en el libro 16, cuando su historia llega al año 66, antes del estallido de la rebelión judía.

Otros, y el mismo Tito, expresaron su opinión de que había que destruir el templo sin demora, para acabar completamente con la religión de los judíos y con la de los cristianos. Porque esas religiones, aunque opuestas la una a la otra, derivan de los mismos fundadores; los cristianos proceden de los judíos (*Christianos ex Judaeis*), y la extirpación de la raíz causaría fácilmente la muerte de la rama.

Si la primera parte de este texto se remonta a Tácito, es notable que él atribuya a Tito, en el año 70, la opinión de que judíos y cristianos compartían en realidad una misma religión (*religio*, singular) y que la destrucción del templo de Jerusalén aceleraría el fin de unos y de otros. En cambio, la segunda parte es probablemente una explicación del mismo Tito. Porque ahora se habla de dos *religiones*, que además son “opuestas la una a la otra”, aunque “los cristianos proceden de los judíos”. La ambivalencia sugiere que la identidad cristiana entonces emergente daba lugar a confusión: ¿eran los “cristianos” los mismos que los judíos o constituían una religión separada? ¿Los gentiles convertidos al cristianismo se habían incorporado a una secta judía? La misma pregunta surgirá de varias formas repetidamente a lo largo del presente volumen y todavía nos acuciará en el tomo III.

d. Suetonio (ca. 70-ca. 140)

Ya hemos citado una breve referencia de Suetonio²⁶ a la expulsión de los judíos de Roma, probablemente el año 49²⁷, dado que “provocaban constantes disturbios a causa del instigador Cresto (*impulsore Chresto*)” (*Divus Claudius*, 25.4)²⁸. Suponiendo, como la mayor parte de los autores, que el pasaje contiene una confusa noticia de disturbios en Roma *relativos a Cristo* (no *causados por Cristo*)²⁹, esto también nos dice algo sobre los comienzos del cristianismo en la capital del Imperio. Da la impresión de que la enseñanza de Jesús o, más probablemente, afirmaciones de que Jesús era

²⁶ *OCD*³, 1451-1452.

²⁷ Respecto a la fecha de expulsión de los judíos de Roma, véase *infra*, § 28.1b sobre nn. 29-41.

²⁸ *Jesús recordado*, § 7.1.

²⁹ Véase en particular Van Voorst, *Jesus*, 30-39, en debate con S. Benko, “The Edict of Claudius of A. D. 49”: *TZ* 25 (1969) 406-418 (también “Pagan Criticism”, 1056-1062), quien opina que Cresto era un judío radical activo en Roma por aquella época (e incluye bibliografía al respecto). Yo sigo aquí a Van Voorst al traducir “a causa del instigador” en vez de “a instigación de” (como en § 7.1). Sobre la confusión de “Cresto” con “Cristo” véase J. A. Fitzmyer, *Romans* (AB 33; Nueva York: Doubleday, 1993), 31, y *supra*, n. 19.

el Cristo (Mesías) causaron tales turbulencias en la comunidad judía de Roma que las autoridades optaron por expulsar cierto número de judíos, quizá solo a los que más porfiadamente afirmaban la mesianidad de Jesús y a los que con más ahínco la negaban³⁰. También es posible que la causa de los disturbios fuera actividad misionera judía entre romanos no judíos; o sea, que judíos residentes en Roma hubiesen proclamado que Jesús era el Cristo a sus vecinos y conocidos no judíos³¹.

Una de las más interesantes conexiones entre fuentes se encuentra en Hch 18,2. Este texto relaciona la presencia en Corinto del matrimonio formado por Priscila y Áquila —luego estrechamente asociados a Pablo— con la expulsión de los judíos de Roma. Fácilmente se deduce que Priscila y Áquila estaban entre los expulsados a causa del furor causado por su predicación o testimonio en una o más sinagogas romanas o incluso dentro de un territorio más amplio³². Si la expulsión aconteció realmente en 49 d. C., podríamos situar los comienzos del cristianismo en Roma tan tempranamente como (quizá) a mitad de la década de los cuarenta: solo unos quince años después de la muerte de Jesús. Se obtiene también una clara impresión del vigor y la persistencia de los primeros esfuerzos evangelizadores dentro o fuera de la comunidad judía, de la reacción que causaron (“disturbios”) y de la prontitud con que las autoridades romanas actuaron frente a tales perturbaciones del orden público y/o del tipo de convivencia tradicional.

La referencia de Suetonio a la persecución ordenada por Nerón es mucho más breve que la de Tácito: “Se infligió castigo a los cristianos (*Christiani*), una clase (*genus*) de hombres dados a una nueva y maléfica (*maleficus*) superstición” (*Nerón*, 16.2). Esta noticia aparece en una lista de diversas regulaciones que impuso Nerón “para el bien público” y no está relacionada con el incendio de Roma. Al igual que Tácito, Suetonio nos deja la impresión de que los cristianos eran considerados por un amplio sector, al menos entre los romanos cultos, como una amenaza. De nuevo,

³⁰ Véase mi *Romans* (WBC 38; Dallas: Word, 1988), xlviii-xlix (con bibliografía).

³¹ L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World* (Princeton: Princeton University, 1993), 300-304, seguido por Van Voorst, *Jesus*, 37: “Es claro que las autoridades romanas veían la difusión del judaísmo entre la población nativa como un delito merecedor de la expulsión” (37). Había habido una expulsión de judíos ya en tiempos de Tiberio (19 d. C.) porque “estaban convirtiendo a muchos nativos a sus costumbres” (Dión Casio 57.18.5a; cf. Tácito, *Ann.*, 2.85.4: “la proscripción de ritos egipcios y judíos”; Suetonio, *Tiberio*, 36: “abolió cultos extranjeros, especialmente los ritos egipcio y judío... [y] desterró [judíos] de la ciudad”). Véase *infra*, § 24 n. 247.

³² Cf. *supra*, § 28 n. 40.

esto nos dice más acerca de la aprensión con la que los nativos de buena cuna, como ambos autores, veían a las sectas extranjeras contaminar las costumbres y creencias romanas que sobre los *Christiani* mismos. La tendencia a denigrar el judaísmo y el cristianismo en particular como tradiciones religiosas extranjeras estrambóticas y amenazadoras se encuentra a lo largo de la literatura grecorromana de la época³³. Al menos, pues, a través de tales referencias podemos percibir la antipatía y hostilidad a las que se enfrentaron los primeros cristianos al quedar más claramente de manifiesto su peculiar identidad.

e. Plinio el Joven (ca. 61-113)

Cayo Plinio Cecilio Segundo fue nombrado gobernador de Bitinia-Ponto por el emperador Trajano en 111, con el encargo de restaurar la ley y el orden en la provincia, y allí morirá dos años más tarde³⁴. Solía consultar con Trajano sobre todos aquellos casos que le suscitaban dudas respecto a cómo proceder. Uno de ellos era el de los cristianos. La carta en la que pide consejo sobre el asunto contiene información que conviene citar por extenso tanto para lo que ahora nos ocupa como para posteriores referencias.

Nunca he asistido a procesos de cristianos; por eso, no sé qué hay que investigar ni en qué debe consistir el castigo. Estoy muy dudoso respecto a si es oportuno hacer alguna discriminación a causa de la edad o si no hay que distinguir entre jóvenes y mayores; si hay que perdonar a los que se arrepienten o si el que ha sido cristiano no debe ganar nada por la renuncia. ¿Hay delito en el nombre mismo (*nomen ipsum*) o son punibles los delitos asociados con el nombre? Entretanto he seguido este método con los que ante mí fueron acusados de ser cristianos. A los que confesaron serlo los interrogué de nuevo y una tercera vez, advirtiéndoles de la pena capital; respecto a los que perseveraron, di orden de que los llevaran a ejecutar, porque estoy persuadido de que fuera lo que fuera aquello en lo que creían, su terquedad e inflexible obstinación debían ser castigadas. Respecto a otros afectados de similar locura, mandé que fueran enviados a la urbe, porque eran ciudadanos romanos.

Como suele suceder, a causa de la investigación los cargos se hicieron más extendidos y variados. Fue publicada una lista anónima que contenía los nombres de muchos. A los que negaban ser o haber sido cristianos, yo los absolvía cuando invocaban a los dioses... y hacían ofrenda de incienso y vino ante tu imagen... y además maldecían a Cristo. Se dice que quienes son verdaderamente cristianos no pueden ser forzados a hacer nada de eso.

³³ Véase P. Schäfer, *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World* (Cambridge: University, 1997); textos en *Gl.AJ*; cf. también *supra*, § 29 n. 165.

Otros nombrados por el denunciante dijeron que eran cristianos y luego lo negaron; lo habían sido en tiempos, pero luego dejaron de serlo: unos, hace como tres años; otros, muchos años atrás; otros, hace incluso veinte años. También todos estos veneraron tu imagen y las imágenes de los dioses y maldijeron a Cristo. Aseguraron además que toda su culpa o error fue que solían reunirse un determinado día antes del amanecer a cantar un cántico con respuestas a Cristo como dios, para comprometerse mutuamente con un juramento solemne (*sacramentum*) a no cometer ningún delito, sino a evitar el hurto, el robo con fuerza, el adulterio; a no faltar a la palabra dada ni negar, al reclamárselo, el depósito confiado. Después de estas prácticas tenían por costumbre retirarse cada uno a su casa y reunirse de nuevo para tomar una comida, pero de clase ordinaria e inocua, e incluso esto habían dejado de hacerlo después de mi edicto, cuando, conforme a tu mandato, prohibí las asociaciones. Esto me convenció de que era sumamente necesario averiguar qué había de verdad en todo ello mediante la tortura de dos esclavas que eran llamadas diaconisas. Nada encontré, salvo superstición perversa y desmedida.

[Plinio aplaza una ulterior acción hasta obtener respuesta de Trajano, dado el gran número de acusados]. Muchos de toda edad y condición, y de uno y otro sexo, son y serán llamados a juicio. El contagio de este mal no solo se ha producido en ciudades, sino hasta en aldeas y campos, pero parece posible detenerlo y remediarlo. Es manifiesto que los templos, antes ya casi abandonados, son frecuentados otra vez; que las fiestas sagradas, después de una larga interrupción, vuelven a celebrarse, y que la carne de las víctimas sacrificiales, para las que antes apenas había compradores, tienen de nuevo buena venta³⁵.

La carta confirma que por entonces (112 d. C.) el nombre de “cristiano” estaba bien establecido como designación de los integrados en el nuevo movimiento. Llama la atención la duda de Plinio sobre si era un delito el simple aplicarse ese nombre. Notable también es que esa duda no le impida, aun contando con la aprobación de Trajano, castigar con la ejecución a los que insistían en llamarse así³⁶. Presumiblemente, los delitos “asociados con el nombre” eran negarse a invocar a los dioses tradicionales y no querer venerar la imagen de Trajano, lo cual equivalía a no reconocer los derechos del emperador como soberano. Los que tenían ciudadanía romana eran transferidos a las autoridades judiciales de Roma. Hay que señalar

³⁵ *OCD*³, 1198.

³⁶ Plinio, *Ep.*, 10.96 (según la traducción de Benko). En su respuesta, Trajano elogiará la actuación de Plinio, pero recomendando que no se buscara con tanto ahínco a los cristianos y advirtiéndolo de que las listas o acusaciones anónimas no debían tener ninguna validez en los procesos penales (*Ep.*, 10.97).

³⁷ Véase Benko, “Pagan Criticism”, 1071-1076.

asimismo el grado en que la justicia romana dependía, al menos en este caso, de “denunciantes”³⁷.

Un segundo punto importante es la extensión e influencia que los cristianos habían llegado a alcanzar: “muchos de toda edad y condición, y de uno y otro sexo” eran los que tenían que comparecer a juicio; el cristianismo había llegado no solo a “ciudades”, sino hasta “aldeas y campos”; los lugares sagrados habían quedado casi desiertos; las fiestas religiosas no habían sido observadas durante mucho tiempo, y los templos habían dejado de producir la carne de las víctimas sacrificiales para los mercados, dada la escasez de compradores. Esta información, conviene subrayarlo, no pertenece a la propaganda de un enemigo exacerbado del cristianismo, sino a una relación formal dirigida al emperador en busca de su consejo y, en consecuencia, tendente a describir de modo preciso la situación, a fin de que el consejo recibido pudiera ser apropiado a ella. Considerado el informe de Plinio con la seriedad que merece, se impone la idea de que el cristianismo se había extendido ampliamente por la región y que Plinio tuvo que tomar medidas enérgicas para contrarrestar su influjo. Señalemos también que la respuesta de Trajano muestra a este muy familiarizado con el asunto, lo cual permite suponer que la expansión e influencia del cristianismo no era ninguna novedad para el emperador. De todo ello se desprende que los procesos contra cristianos se estaban haciendo bastante frecuentes. Pero no tanto para que una persona como Plinio, que como antiguo consejero de Trajano en Roma algo debía de saber al respecto, no abrigara dudas sobre cómo llevarlos a cabo.

Un tercer punto que merece ser resaltado es que la confrontación entre la lealtad a Jesús como Señor y la lealtad al emperador era ya un método establecido de probar a los cristianos. Plinio había oído que “quienes son verdaderamente cristianos no pueden ser forzados a hacer nada de eso” (invocar a los dioses, venerar al emperador). Es destacable asimismo que muchos de los acusados de ser “cristianos” lo negaran sin mayor problema. La implicación de los puntos segundo y tercero es que, aunque muchos se sentían atraídos hacia el cristianismo por su éxito, un considerable número de ellos no entraban en la categoría de “verdaderos cristianos”. Esto deberemos recordarlo al rastrear la composición del

³⁷ La expresión que utiliza aquí Plinio (*Christiani deferebantur*) es un término técnico en el que el verbo *defero* significa “denunciar a alguien” o incoar un proceso. ¿Quiénes eran los denunciantes? “Se nos dice y solo podemos conjeturar... que podían ser judíos, o cristianos sectarios, o incluso comerciantes que sufrían pérdidas porque la expansión del cristianismo redundaba en una disminución de la demanda de artículos relacionados con los sacrificios” (Benko, “Pagan Criticism”, 1070).

cristianismo: no solo hubo un crecimiento continuo y sustancial, sino que muchos de los incorporados al nuevo movimiento lo abandonaban luego. Los márgenes debieron de ser bastante porosos, con tránsito en ambas direcciones.

Por último, no podemos dejar de recoger unos cuantos datos sobre las asambleas de esos primeros cristianos de Bitinia en la segunda década del siglo II.

- Se reunían dos veces “un día determinado” (supuestamente el domingo): la primera vez para rendir culto y renovar su compromiso; la segunda, para una comida en común.
- La ceremonia de culto incluía “un canto con respuestas a Cristo en calidad de dios”; en cuanto a la comida, según tenía noticia Plinio, era de alimentos “ordinarios”.
- La enseñanza o exhortación ofrecida en la primera reunión no era sobre temas doctrinales, sino sobre cuestiones de responsabilidad social y ética: “no cometer ningún delito, sino evitar el hurto, el robo con fuerza, el adulterio; no faltar a la palabra dada ni negar, al reclamárselo, el depósito confiado”.
- Los únicos oficiales o ministros mencionados eran las “dos esclavas que eran llamadas diaconisas”.

Aunque escasos y fragmentarios, estos datos nos brindan en conjunto una “instantánea” interesantísima y tienen un valor incalculable como complemento de otra información llegada hasta nosotros.

f. Dión Casio (ca. 160-230)

En un pasaje muy discutido (67.14.1-3), Dión Casio³⁸ describe cómo el emperador Domiciano ejecutó a su primo Flavio Clemente en el año 96. La acusación contra Flavio Clemente y su esposa, Flavia Domitila, era de “ateísmo, un cargo por el que habían sido condenados muchos otros después de irse a la deriva [o a pique] hacia las costumbres judías”, algunos de los cuales habían sido ejecutados, y el resto privados de sus bienes. Domitila, también pariente del emperador, fue simplemente desterrada. Nada indica que Flavio Clemente y su mujer se hubieran hecho cristianos, puesto que, como veremos, las costumbres judías demostraron a lo largo de los años tener un permanente atractivo para algunos no judíos de

³⁸ *OCD*¹, 299-300. Para el pasaje, véase *GLAJ* 2.379-2.384.

espíritu curioso³⁹. Sin embargo, no hay que descartar la posibilidad de que hubieran abrazado lo que podríamos llamar judaísmo cristiano. En la medida en que el movimiento cristiano no era claramente distinto del judaísmo histórico, compartiría el atractivo del judaísmo de vieja cepa, una cuestión de importancia para buscadores de la verdad. Y si el cristianismo estaba creciendo más rápidamente entre no judíos que entre judíos, como parece haber sido ya el caso cuarenta años antes, entonces la posibilidad de que romanos de alta cuna tuviesen contacto con cristianos no judíos es presumiblemente mayor que la de que lo tuvieran con judíos no romanos.

El asunto es tan oscuro que de poco nos puede servir, salvo como posible indicio de que el cristianismo no debía de parecer muy diferente del judaísmo en esa época y como confirmación de que la atracción que las costumbres judías ejercían en muchas personas ajenas a ellas contribuyó seguramente a la expansión de la secta nazarena entre los no judíos.

En resumen, el historiador que no tuviera acceso a fuentes cristianas tendría que contentarse con una información mínima sobre los comienzos del cristianismo. Esa escasa información llegada hasta nosotros ciertamente atestigua la existencia de un movimiento identificable por referencia a alguien llamado Cristo o Cresto. Un movimiento que surgió en Judea, que era una rama de la religión de los judíos y que ya en los años sesenta tenía una sustancial y clara presencia en la capital del Imperio, Roma. Más allá de esto, no hay otro camino que recurrir a fuentes no cristianas.

21.2 Los Hechos de los Apóstoles

“Hechos de los Apóstoles” (*praxeis apostolōn, acta apostolorum*) es un título muy antiguo de este libro. Ya fue utilizado por Ireneo (*Adv. haer.*, 3.13.3), figura en el fragmento o canon muratoriano (línea 34) y en el prólogo antimarcionita a Lucas⁴⁰ y, presumiblemente, suministró el precedente para los hechos apócrifos de distintos apóstoles, escritos que empezaron a aparecer hacia finales del siglo II⁴¹. Por eso es probable que a me-

³⁹ Véase *infra*, § 29.5c.

⁴⁰ Ireneo, *ca.* 130-*ca.* 200; sobre el fragmento muratoriano, cf. *infra*, n. 47; respecto a los prólogos antimarcionitas, véase E. Haenchen, *The Acts of the Apostles* (trad. ingl. Oxford; Blackwell, 1971), 10, 12.

⁴¹ Schneemelcher, *NTA* vol. 2. Hegesipo, que es descrito por Eusebio como “uno de los primeros sucesores (*diadoche*) de los apóstoles” (*HE*, 2.23.3) y que estuvo en Roma hasta los años setenta u ochenta del siglo II (4.11.7), dio a sus cinco libros el tí-

diados del mismo siglo hubiese quedado establecido el título⁴². En sí, este constituye un testimonio de la alta estima de que gozaban los “apóstoles” ya por entonces⁴³. Aunque el libro de los “Hechos de los Apóstoles” trata en realidad solo de los hechos Pedro (y solo en cierta medida) y de los de Pablo, y su informe sobre la expansión del nuevo movimiento se limita a seguir a Pablo por el Egeo y finalmente hasta Roma, es evidente que pronto (en dos o tres generaciones), llegó a ser considerado como la relación definitiva de los comienzos del cristianismo, “la era apostólica”.

a. Autor y data del libro

El libro que ahora nos ocupa es el segundo de una obra de dos: el evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles. Esto se encuentra indicado claramente en el comienzo mismo de Hechos (1,1-2), se adivina por los rasgos estilísticos comunes a ambos escritos⁴⁴ y queda confirmado por los paralelos creados entre los dos libros con el obvio propósito de darles cohesión⁴⁵. Podemos, pues, examinar el prólogo al evangelio (Lc 1,1-4) y

tulo *Pente hypomnēmata ekklesiastikōn praxeōn* (“Cinco tratados sobre los hechos de la Iglesia”) (K. Lake, *Eusebius, Ecclesiastical History*, LCL [1926] xlv), posiblemente también por influencia de Hechos.

⁴² *Beginnings* IV, 1-2; D. E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Filadelfia: Westminster, 1987), 78.

⁴³ W. Bienert, en Schneemelcher, *NTA* II, 5-27. El título de la *Didajé* (“La enseñanza de los apóstoles”) no está atestiguado hasta más tarde (K. Niederwimmer, *Die Didache* [Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993], 81-82).

⁴⁴ H. J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (Nueva York: Macmillan, 1927). Respecto a que Lucas y Hechos fueron escritos por un mismo autor sigue habiendo consenso mayoritario; véase J. Verheyden, “The Unity of Luke-Acts”, en J. Verheyden (ed.), *The Unity of Luke-Acts* (BETL 142; Lovaina: Universidad de Lovaina, 1999), 3-56. Esa opinión mayoritaria tiene su impugnación más sólida en R. Pervo / M. C. Parsons, *Rethinking the Unity of Luke and Acts* (Minneapolis: Fortress, 1993).

⁴⁵ Lucas	Hechos
3,21-22	2,1-4
4,14-21	2,14-39/13,16-41
4,40	28,9
5,17-26	3,1-10/14,8-11
8,40-46	9,36-41/20,9-12
22,66-71	6,8-15
22,69	7,56
23,34-46	7,59-60

Cf. M. D. Goulder, *Type and History in Acts* (Londres: SPCK, 1964), cap. 4; C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (SBLDS 20; Missoula: Scholars, 1974), 16-18; I. Marguerat, *The First Christian Historian:*

concluir que la declaración de que lo que va a ser referido corresponde a información de testigos oculares y a una cuidadosa investigación de las fuentes y es aplicable también a los Hechos de los Apóstoles⁴⁶.

Ninguno de los dos libros nos dice quién fue su autor. Sin embargo, según los testimonios del siglo II ya enumerados (Ireneo, el fragmento muratoriano y el prólogo antimarcionita a Lucas)⁴⁷, existía la tradición de que los compuso Lucas, el descrito como “el querido médico” de Col 4,14 (cf. 2 Tim 4,11; Flm 24)⁴⁸. Los datos que contiene Hechos no permiten hacerse un juicio sólido al respecto⁴⁹. Sin embargo, la presencia de pasa-

Writing the ‘Acts of the Apostles’ (SNTSMS 121; Cambridge: Cambridge University, 2002), cap. 3; véase también J. B. Green, “Internal Repetition in Luke-Acts: Contemporary Narratology and Lucan Historiography”, en B. Witherington (ed.), *History, Literature and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University, 1996), 283-299.

⁴⁶ Véase especialmente H. J. Cadbury, “Commentary on the Preface of Luke”, *Beginnings* II, 489-510; I. H. Marshall, “Acts and the ‘Former Treatise’”, *BAFCS* I, 163-182.

⁴⁷ Es discutida la data precisa del fragmento muratoriano, pero las opiniones coinciden en que hay que situar su composición en la última parte del siglo II; véase, por ejemplo, F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 1-2; *ODCC*³, 846-47, 1126.

⁴⁸ Ireneo, *Adv. haer.*, 3.1.1: “Lucas, el compañero de viaje de Pablo, escribió el evangelio como él [Pablo] lo predicaba”; fragmento muratoriano, líneas 3-6: “Después de la ascensión de Cristo, Lucas, el médico, a quien Pablo llevaba consigo por ser una persona instruida, escribió en su propio nombre pero según su perspectiva [la de Pablo]” (ambas citas son recogidas por U. Schnelle, *The History and Theology of the New Testament Writings* [Londres: SCM, 1998], 240). En el prólogo antimarcionita a Lucas tenemos: “Lucas... un sirio de Antioquía, de profesión médico, discípulo de los apóstoles y más tarde seguidor de Pablo hasta su martirio”. Para los textos originales véase K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1964), 533, 538. El título *euaggelion kata Loukan* se encuentra al final del evangelio, en su manuscrito más antiguo entre los existentes, p⁷⁵, un manuscrito en papiro que data de 175-225; véase J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, 2 vols. (Nueva York: Doubleday, 1981, 1985), 35-36. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte* (KEK; Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), señala: “Era normal publicar un libro con el título y el nombre del autor” (57-58). Para un examen completo de los testimonios del período patrístico, véase H. J. Cadbury, “The Tradition”, *Beginnings* II, 209-264; Aland, *Synopsis*, 531-548; C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, 2 vols. (ICC; Edimburgo: Clark, 1994, 1998), I, 30-48; A. Gregory, *The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus* (WUNT 2.169; Tübinga: Mohr Siebeck, 2003). Sobre la tradición de la misma época (siglo II) de que Lucas era de Antioquía, véase, por ejemplo, Fitzmyer, *Luke* I, 45-47.

⁴⁹ Jervell representa una tendencia reciente a poner en tela de juicio la opinión tradicional de que Lucas era un cristiano gentil y, basándose en aspectos de la composición, sugiere que era un cristiano judío o al menos un hombre temeroso de Dios con raíces en el cristianismo judeo-helenístico (*Apg.*, 84).

jes escritos en primera persona del plural (secciones “nosotros”) de la segunda mitad de Hechos (la dedicada a referir la actividad paulina) da la impresión de que el narrador estuvo presente y participó en los acontecimientos descritos (16,10-17; 20,5-15; 21,8-18; 27,1-28,16). Es cierto que ese plural puede considerarse a menudo un recurso artístico o una convención literaria⁵⁰, pero los cambios abruptos desde la primera persona a la tercera, y a la inversa, se explican mejor por la presencia o ausencia del narrador, y en conjunto es difícil evitar la conclusión de que intentó dar a entender a sus lectores que él había tenido parte activa en los episodios referidos⁵¹.

⁵⁰ Por ejemplo, W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1975), 184-185; V. K. Robbins, “The We-Passages and Ancient Sea Voyages”, en C. H. Talbert (ed.), *Perspectives on Luke-Acts* (Edimburgo: Clark, 1978), 215-242; Schnelle, *History*, 267-270; bibliografía en Fitzmyer, *Acts*, 99. Pero ¿por qué habría incorporado Lucas partes de relatos de viajes no relacionados con los personajes de su narración y escritos en primera persona, sin molestarse en armonizar el material incorporado con el resto de su narración ni en realizar ampliaciones de manera que sugiriesen testimonio ocular para las partes más importantes de Hechos? Lucas es mejor narrador que eso. Véase J. A. Fitzmyer, “The Authorship of Luke-Acts Reconsidered”, en *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching* (Londres: Chapman, 1989), 1-26; también *Acts*, 100-103.

⁵¹ J. Dupont, *The Sources of Acts: The Present Position* (Londres: Darton, Longman & Todd, 1964), 167; W. C. van Unnik, “Luke’s Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography”, en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie* (BETL 48; Gembloux: Duculot, 1979), 37-60: “Introduciendo este simple ‘nosotros’, Lucas indica que él acompañaba a Pablo... Un lector antiguo no podía sacar otra conclusión de estos datos” (41-42); similarmente, M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (Londres: SCM, 1979), 66; Bruce, *Acts*, 3-5; Aune, *New Testament*, 123-124, y particularmente el detenido estudio de C.-J. Thornton, *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen* (WUNT 56; Tübinga: Mohr Siebeck, 1991): “Los relatos con ‘nosotros’ de Hechos no contienen nada que los lectores de la antigüedad no pudieran considerar completamente real. En ellos solo habrían reconocido una exposición de experiencias auténticas del autor. Si el autor no hubiera participado en los viajes referidos en primera persona, los episodios conectados con ellos serían —también con arreglo a la mentalidad antigua— mentiras” (141). Thornton (176) y Aune (124) hacen referencia al instructivo paralelo de Polibio 36.12; véase el anterior estudio de J. Moffatt, *An Introduction to the Literature of the New Testament* (Edimburgo: Clark, 1918), 294-296. Fitzmyer enumera a los “intérpretes modernos que reconocen al Lucas de la tradición de la Iglesia como el autor de Hechos” (*Acts*, 51). Conviene hacer mención especial de A. Harnack, *Luke the Physician: The Author of the Third Gospel and the Acts of the Apostles* (Londres: Williams & Norgate, 1907), 26-120; también *The Date of the Acts and of the Synoptic Gospels* (Londres: Williams & Nordate, 1911), 1-29. Hay que señalar que, en opinión de Dibelius, el empleo de la primera persona del plural indica que el autor de Hechos participó en los acontecimientos referidos (M. Dibelius, *Paul*, corregido y completado por W. G. Kümmel [Londres: Longmans, 1953], 9-10). Véase *infra*, n. 94 y § 21.2c-d.

Algunos críticos han querido datar esta composición lucana antes de la muerte de Pablo⁵²; otros, ya en el siglo II⁵³. Pero una data correspondiente a mediados o finales de la segunda generación del cristianismo (años ochenta o noventa)⁵⁴ concuerda mejor con los datos: 1) un libro escrito después del tercer evangelio, este, por lo general, considerado dependiente del evangelio de Marcos (habitualmente datado en los últimos años sesenta o primeros de los setenta), 2) por alguien que probablemente había sido compañero de Pablo, y 3) cuya descripción del cristianismo primitivo parece reflejar las preocupaciones de la generación pospaulina tras la salida de escena del fogoso apóstol (vivamente indicada en 20,25-31).

Todos los escritos del NT han llegado hasta nosotros de diferentes formas textuales, en manuscritos y traducciones que datan por lo general del siglo IV en adelante. Las diferencias que hay entre ellos, aunque copiosas, suelen resultar insignificantes. Pero en el caso de Hechos hay una forma (usualmente llamada “texto occidental”) que trata sistemáticamente de aclarar y suavizar el texto subyacente sirviéndose de numerosas explicaciones⁵⁵. Aunque es casi seguro que estas no pertenecen al texto original,

⁵² Véase, por ejemplo, E. J. Schnabel, *Early Christian Mission* (Downers Grove: InterVarsity, 2004), 30-32 y n. 86. Pero que Hechos termine sin referir el martirio de Pablo puede atribuirse a otras razones; por ejemplo, que, tras culminar su narración con la llegada del Evangelio a Roma, Lucas prefirió cerrarla en “fundido” con la imagen de Pablo predicando aún activamente el reino (28,30-31). Bruce observa que “el relato de la primitiva expansión del cristianismo no tiene una sola conclusión natural: Lucas opta por poner fin a su narración con Pablo entregado a una desinhibida predicación del Evangelio en Roma” (*Acts*, 13). Van Unnik apunta que el de Hechos era un buen final según los patrones de la época (“Luke’s Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography”, 52). Véase la sensata opinión de Bruce (*Acts*, 12-18); para un examen sumario de las opciones, cf. Fitzmyer, *Acts* 51-55.

⁵³ Así, muy recientemente, C. Mount, *Pauline Christianity: Luke-Acts and the Legacy of Paul* (NovTSupp 104; Leiden: Brill, 2002); J. Tyson, *Marcion and Luke-Acts: A Defining Struggle* (Columbia: University of South Carolina, 2006). Anterior bibliografía sobre cada una de las dos posiciones se encuentra en Kümmel, *Introduction*, 186, y Fitzmyer, *Acts*, 52-54.

⁵⁴ Este es el consenso actual; cf., por ejemplo, Schnelle, *History*, 260; Fitzmyer, *Acts*, 54.

⁵⁵ Breves detalles en Schnelle, *History*, 263-264. Para datos más completos y análisis véase Haenchen, *Acts*, 50-60; B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres: United Bible Societies, 1971, 1975), 259-272; P. Head, “Acts and the Problem of Its Texts”, *BAFS* 1.2-29; J. Read-Heimerdinger, *The Bezan Text of Acts* (JSNTS 236; Londres: Sheffield Academic, 2002). Barrett concluye: “¿No podría ocurrir simplemente que el texto occidental, más que fruto de una corrección, lo fuera de una tendencia a parafrasear y mejorar, y que en Hechos los copistas se hubieran sentido más libres de hacer aportaciones propias, sobre todo en las partes na-

a menudo revisten gran interés porque nos dicen cómo fue recibido y usado Hechos en el cristianismo occidental primitivo.

b. La cuestión del género literario

Desde el surgimiento de la historiografía moderna⁵⁶ se ha discutido mucho sobre el género literario de Hechos y las implicaciones de la decisión tomada al respecto para el valor histórico de este libro de Lucas. Hay un acuerdo casi general, aunque con numerosas salvedades, en que le corresponde la categoría de historia, al menos en cierto sentido⁵⁷. Pero las salvedades enturbian y socavan tal conclusión. Por eso se hace necesario explicar algunos puntos.

rrativas (donde las variantes son más frecuentes y divergentes), que en el caso de la vida y enseñanza de Jesús y las cartas de los apóstoles.” (28). Para un valioso análisis y discusión sobre el asunto, véase T. Nicklas / M. Tilly (eds.), *The Book of Acts as Church History: Text, Textual Traditions and Ancient Interpretations* (BZNW 120; Berlín: De Gruyter, 2003).

⁵⁶ Véase *Jesús recordado*, § 6 (particularmente § 6.3).

⁵⁷ “Un parecer [*Auffassung*] ampliamente aceptado en investigación sobre el Nuevo Testamento e historia antigua es que el autor de Hechos es el primer historiador cristiano” (J. Schröter, “Lukas als Historiograph. Das lukanische Doppelwerk und die Entdeckung der christlichen Heilsgeschichte”, en E.-M. Becker [ed.], *Die Antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* [BZNW 129; Berlín: De Gruyter, 2005], 237-262). Véase particularmente Hengel, *Acts*; G. E. Sterling, *Historiography and Self-Definition: Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (NovTSupp 64; Leiden: Brill, 1992); C. K. Rothschild, *Luke-Acts and the Rhetoric of History* WUNT 2175; Tübinga: Mohr Siebeck, 2004); otra bibliografía en L. C. Alexander, “The Preface to Acts and the Historians”, en Witherington (ed.), *History*, 73-103, reeditado en L. C. Alexander, *Acts in Its Ancient Literary Context: A Classicist Looks on the Acts of the Apostles* (LNTS 298; Londres: Clark International, 2005), 21-42. C. Breytenbach, *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien* (AGAJU 38; Leiden: Brill, 1996), comenta sobre la divergencia respecto a Hechos entre los estudiosos alemanes e ingleses, así como sobre el grado en que los segundos consideran historiador a Lucas, y observa que esa clasificación formal es tomada demasiado apresuradamente por un juicio sobre historicidad (5-12). Jervell señala que recientes trabajos alemanes muestran un renovado interés por Lucas como historiador (*Apg.*, 50), pero Schnabel presenta ejemplos de persistencia del escepticismo al respecto (*Mission*, 22-23). Todavía valioso es el anterior estudio “The Greek and Jewish Traditions of Writing History”, de H. J. Cadbury (y eds.), en *Beginnings II*, 7-29. Véase también D. W. Palmer, “Acts and the Ancient Historical Monograph”, *BAFS*, 1-29; B. Witherington, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 2-39. Kümmel, *Introduction*, 161-162, afirma que Hechos “no es ‘una obra histórica genuina’” (E. Meyer) ni su autor ‘el primer historiador cristiano’” (M. Dibelius), pero, un tanto asombrosamente, sus argumentos son: 1) que Hechos es el segundo libro de una obra de dos, y 2) que “faltan muchos de los indicios de un auténtico escrito histórico: integridad de la materia, exactitud del dato histórico, cronología constante, interés biográfico”, una vara de medir que descalificaría a no pocos historiadores antiguos.

Primero, no hay un único tipo ideal de “historia” antigua. Casi todos los intentos recientes de clasificar los evangelios y las epístolas han fracasado porque los documentos del NT no encajan en ninguna categoría en particular⁵⁸. Lo mismo ocurre con este segundo libro de Lucas. Podemos estar seguros de que este autor no se preocupaba por acomodar los Hechos a un particular género literario, sino, simplemente (!) por contar la historia de los comienzos del cristianismo⁵⁹. Que sabía cómo debía

⁵⁸ Véase *Jesús recordado*, 227-229; *infra*, § 29.8b.

⁵⁹ Cf. Cadbury: “Los que hablaban o escribían acerca de Jesús y los apóstoles no imitaban modelos literarios, sino que seguían la tendencia natural de los motivos y fines que influyeron en el material” (*Making of Luke-Acts*, 49). Recientes estudios se ocupan de la tendencia y el problema de excederse en las clasificaciones. Sterling define su subcategoría “historia apologética” como “la historia de un pueblo en una extensa narración en prosa realizada por un miembro del grupo que sigue las tradiciones de este pero las heleniza en un esfuerzo por establecer la identidad del grupo en un marco más amplio, el del mundo” (*Historiography*, 17). Hechos podría encajar en esa descripción (“un esfuerzo por ofrecer... una definición de quiénes eran ellos mismos” [19]), aunque los precedentes a que se refiere Sterling tienen un acento característicamente nacionalista (16), no menos que los historiadores judíos citados (223; Josefo en pp. 308-309), de ahí su designación de Hechos como “la historia del cristianismo, es decir, de un pueblo” (349) (cf. Rothschild, *Luke-Acts*, 51-53). Alexander (“Preface”; véase también “The Acts of the Apostles as an Apologetic Text”, en *Acts in Its Ancient Literary Context*, 183-206) también prefiere “historiografía apologética” a “monografía histórica” (denominación propuesta por E. Plümacher y tomada de Cicerón y Salustio). E. Plümacher, “Die Apostelgeschichte als historische Monographie”, en Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres*, 457-466. Hubert Cancik, “The History of Culture, Religion, and Institutions in Ancient Historiography: Philological Observations concerning Luke’s History”: *JBL* 116 (1997), 673-695, propone la subcategoría “historia institucional”: Lucas-Hechos sería, pues, “una historia que narra el origen y desarrollo de una institución” (673), pero el término “institución” trae aún a la memoria el viejo argumento de que Hechos representa una fase temprana del catolicismo (*Frühkatholizismus*) en la historia cristiana (véase § 20 n. 150, *supra*) y no transmite con suficiente fuerza el énfasis de Lucas en el carácter de superación de barreras que tiene la guía del Espíritu (esto es un tema para el tomo III). Marguerat prefiere una “narración de los comienzos” (*First Christian Historian*, 29-31); Jervell se inclina por “historia de salvación” (“The Future of the Past: Luke’s Vision of Salvation History and Its Bearing on His Writing of History”, en Witherington (ed.), *History*, 104-126), pero en su comentario opta por “historia trágica”, haciendo referencia a Plümacher, *Lucas*, 255-258, y Thornton, *Zeuge*, 153ss. (*Apq.*, 78). Aune prefiere la clasificación menos específica de “historia general” (*New Testament*, 77). A. J. M. Wedderburn, “Zur Frage der Gattung der Apostelgeschichte”, en H. Lichtenberger (ed.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. Vol. 3: Frühes Christentum*, M. Hengel FS (Tubinga: Mohr Siebeck, 1996), 302-322, concluye que Hechos es *sui generis* (319). La variabilidad de los géneros con que Lucas y Hechos han sido identificados es acertadamente puesta de relieve por J. B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 4-6. Y para una lista más completa de opciones, véase S. Shauf, *Theology as History, History as Theology: Paul in Ephesus in Acts 19* (BZ/NW 133; Berlín: De Gruyter, 2005), 60-62.

o podía contarla⁶⁰ se ve claramente en su empleo de técnicas normales o típicas, como la inclusión de discursos en puntos convenientes y de declaraciones sumarias de cuando en cuando (para mantener la dinámica narrativa)⁶¹. Pero el uso de esas técnicas no hace a Lucas mejor o peor historiador en lo concerniente a las líneas generales de la narración.

Segundo, el debate sobre las fuentes, muy prominente en las primeras décadas del siglo XX, pronto llegó a un punto muerto⁶². El estilo de Lucas en Hechos es tan uniforme y tan característicamente lucano que no hay verdadera posibilidad de distinguir ninguna fuente⁶³. Recordemos, por otro lado, cómo respeta Lucas las fuentes al compilar su evangelio, respeto que se evidencia por los claros paralelos con Marcos y Mateo. El hecho de que no se puedan detectar fuentes similares en Hechos no se debe simplemente a la falta de un escrito paralelo; más bien, induce a pensar que las fuentes de Lucas no solían ser literarias, sino que más bien consistían en información recogida en conversaciones personales⁶⁴. Aquí conviene hacer hincapié en una idea desarrollada con detenimiento en *Jesús recordado*⁶⁵: imaginar que el escritor dependía (solo) de fuentes escritas o que sus fuentes orales eran tan invariables como si hubiesen sido recogidas por escrito (el paradigma literario) es incurrir en una falta de realismo histórico. Es no entender el carácter de una sociedad donde la tradición se conservaba oralmente, del mismo modo que se comunicaba la información, con la clase de “variaciones de exposición” atestiguada por la tradición sinóptica. Más en concreto, suponer tal cosa equivale a no apreciar debidamente las cualidades narrativas de Lucas, magníficamente atestiguadas en sus tres (dife-

⁶⁰ El carácter retórico de la historiografía antigua es central para la tesis de Rothchild (véase n. 69, *infra*), quien cita acertadamente 2 Mac 15,39 (*Luke-Acts*, 3 n. 10).

⁶¹ Hch 2,42-47; 4,32-35; 5,11-16; 6,7; 9,31; 12,24; 16,5; 19,20; 28,30-31.

⁶² En su minucioso examen de las fuentes, Dupont (*The Sources of Acts*, 166) concluye: “A pesar de la investigación más detallada y cuidadosa, no ha sido posible determinar ninguna de las fuentes usadas por el autor de Hechos, de modo que se pueda llegar a un consenso amplio entre los críticos”. El estudio de Haenchen solo se sitúa en el terreno de la realidad cuando deja atrás la cuestión de las fuentes escritas (*Acts*, 81-88). Véanse análisis en Kümmel, *Introduction*, 174-178; Fitzmyer, *Acts*, 81-85.

⁶³ Véase n. 44, *supra*.

⁶⁴ “El autor tenía abundantes fuentes orales a su disposición... La extendida idea de que durante el primer período las condiciones fueron desfavorables para la formación de la tradición, de modo que Lucas solo podía disponer de escaso material, no es correcta” (Jervell, *App.*, 64; véase 64-66).

⁶⁵ *Jesús recordado*, especialmente § 8; también “Altering the Default Setting: Re-envisioning the Early Transmission of the Jesus Tradition”: *NTS* 49 (2003) 139-175, reeditado en *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed* (Grand Rapids: Baker, 2005), 79-125.

rentes) relatos de la conversión de Pablo (Hch 9, 22, 26)⁶⁶ y en el clímax ascendente del “relato de la pasión paulina” (caps. 21–28).

Tercero, el debate que sustituyó al de las fuentes estuvo dominado por la cuestión de si Hechos era historia, kerigma o teología. Como en la búsqueda del Jesús histórico⁶⁷, la suposición básica era evidentemente que Hechos no podía ser historia y teología sin mengua o corrupción de la primera⁶⁸. Pero la buena historia nunca ha consistido en una mera comunicación pedantesca de información. Clare Rothschild recuerda atinadamente que los historiadores siempre han empleado técnicas retóricas para persuadir a los lectores de la credibilidad de sus narraciones⁶⁹ y que “la teología está plenamente integrada en la composición de obras históricas antiguas”⁷⁰. Similarmente, Todd Penner llama la atención sobre el ca-

⁶⁶ *Jesús recordado*, 255-257; véase también A. M. Schwemer, “Erinnerung und Legende. Die Berufung des Paulus und ihre Darstellung in der Apostelgeschichte”, en L. T. Stuckenbruck et al. (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity* (WUNT 212; Tübinga: Mohr Siebeck, 2007), 277-298.

⁶⁷ *Jesús recordado*, § 4; *New Perspective on Jesus*, cap. 1.

⁶⁸ Hengel habla similarmente de un “alejamiento de la historia” (*Acts*, viii; cf. *Jesús recordado*, § 5). Así como Wrede expuso la antítesis en relación con los evangelios sinópticos (teología y, por tanto, no historia; *Jesús recordado*, 50), Franz Overbeck ya había planteado la misma antítesis para Hechos: o historia, o teología; teología y, por tanto, no historia (Rothschild, *Luke-Acts*, 25-26, 29-32, siguiendo particularmente a J. A. Overbeck, *History against Theology: An Analysis of the Life and Thought of Franz Overbeck*, tesis doctoral [Chicago, 1975]). La fuerza de la obra conservadora de Harnack frenó la oleada escéptica durante la primera mitad del siglo xx (véase su *Luke the Physician*, así como *Die Apostelgeschichte* [Leipzig: Hinrich, 1908]; también *Date of Acts*). Muy influyentes en la segunda mitad del mismo siglo fueron M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (Londres: SCM, 1956), y H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (Tübinga: Mohr Siebeck, 1953, 1957), significativamente traducido como *The Theology of St. Luke* (Nueva York: Harper & Brothers, 1960); véase también T. Penner, *In Praise of Christian Origins: Stephen and the Hellenists in Lukan Apologetic Historiography* (Emory Studies in Early Christianity; Nueva York: Clark International, 2004), 44-50.

⁶⁹ Véase su tesis en *Luke-Acts*, 61, y su conclusión en 291; cita de manera efectiva a S. Hornblower, “Narratology and Narrative Techniques in Thucydides”, en S. Hornblower (ed.), *Greek Historiography* (Oxford: Clarendon, 1994), 131-166: “Porque examinemos las técnicas de la narración histórica no se debe inferir que el tema de la narración es verdadero o falso. Los hechos auténticos pueden ser referidos retóricamente o no. O, mejor, los hechos auténticos pueden ser referidos con una retórica más o menos acentuada” (133); y a L. H. Feldman, *Josephus' Interpretation of the Bible* (Berkeley: University of California, 1988): “Por la época de Josefo, prácticamente toda la historiografía era... en realidad retórica” (Rothschild, *Luke-Acts*, 75-76). Rothschild seguía una indicación dada por Van Unnik, “Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography”, 46-59. Véase también P. E. Satterthwaite, “Acts against the Background of Classical Rhetoric”, *BAFCS* 1, 337-379; Witherington, *Acts*, 39-49.

⁷⁰ Rothschild, *Luke-Acts*, 6, 24, con referencia particularmente a F. M. Cornford, *Thucydides Mythistoricus* (1907; Nueva York: Greenwood, 1969), y C. W. Fornara,

rácter retórico de la historiografía antigua: “Ponían el acento menos en los fundamentos que en la verosimilitud de su exposición”, es decir, la historia *como* retórica, no simplemente elaborada con utilización de recursos retóricos⁷¹. Los historiadores modernos son, por supuesto, menos tendenciosos y retóricos (menos empeñados en persuadir) que los antiguos al reconstruir acontecimientos y describir personajes; pensemos, por ejemplo, en los diversos estudios actuales sobre figuras como Ricardo III o más recientes, como Winston Churchill o Margaret Thatcher, de la historia británica. No debe haber, pues, inconveniente en reconocer que Lucas tenía ciertos intereses teológicos, una *Tendenz*. Porque esto no significa que él fuese un mal historiador, sino solo que leía desde una perspectiva particular la información recibida⁷²; de ahí la coincidencia de tantos expertos en que el libro podía tener como título alternativo “Los Hechos del Espíritu Santo”⁷³.

Por último, no se puede juzgar Hechos de Lucas con arreglo a los cánones de la historiografía moderna. No es que los historiadores antiguos tuvieran menos interés por lo sucedido en períodos y acontecimientos significativos del pasado que los historiadores modernos. Estos disponen de mucho más material-fuente y de métodos más perfeccionados, mientras que un historiador antiguo como Lucas no contaba con libros de consulta ni, a diferencia de algunos contemporáneos suyos, con acceso a archivos oficiales⁷⁴. Dependía de referencias de primera mano y de relatos ori-

The Nature of History in Ancient Greece and Rome (Berkeley: University of California, 1983), 77-90. Similarmente, Hengel: “La gran mayoría de los historiadores antiguos coincide en que la historia no es obra solo de hombres” (*Acts*, 51-52).

⁷¹ *In Praise of Christian Origins*, cap. 3, en especial 123-126, 129 (cita de 217). Recientes estudios han subrayado el carácter retórico perceptible en obras históricas antiguas (y en la de Lucas); véase también D. P. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel* (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), particularmente D. D. Schmidt, “Rhetorical Influences and Genre: Luke’s Preface and the Rhetoric of Hellenistic Historiography” (27-60).

⁷² Si podemos definir la labor del historiador como la de dar sentido a los acontecimientos formando una historia con los materiales históricos, con el inevitable elemento de interpretación incluido, entonces Lucas encaja en el papel de historiador (cf. Schröter, “Lukas als Historiograph”, 247-250, 254; Marguerat, *First Christian Historian*, 5-7 y 8-13, 21; Schaaf, *Theology als History*, 66-80).

⁷³ Como en F. F. Bruce, *The Book of the Acts* (Londres: Marshall, Morgand and Scott, 1954), 33; véase también Marguerat, *First Christian Historian*, cap. 6; cf. *infra*, § 22 n. 52.

⁷⁴ En una comunicación privada añade Greg Sterling: “No era propio de los historiadores antiguos visitar archivos e investigar sobre sus contenidos. Solían reescribir lo referido por otros. Esta es una diferencia fundamental entre la historiografía antigua y la moderna”.

ginados en décadas anteriores, y ni siquiera muestra conocimiento de las cartas paulinas⁷⁵. No debe sorprendernos, por tanto, que la información que él utiliza sea a veces confusa o incluso inexacta, como en el palmario error sobre el censo de Quirino (Lc 2,2)⁷⁶ o la muy citada referencia a Teudas de Hch 5,36⁷⁷, ni que sus números deban ser tomados generalmente *cum grano salis*⁷⁸. Ejemplos similares se pueden presentar en relación con otros historiadores antiguos, sin que por ello nadie ponga en duda el valor general de su obra histórica. Igual consideración merece Hechos.

c. Valor histórico

La cuestión no es si Hechos puede juzgarse una “buena” historia según los criterios modernos, sino, principalmente, si respondía a las exigencias historiográficas del mundo antiguo. ¿Qué esperaban de Lucas sus lectores? ¿Qué lectura hacían de Hechos? La respuesta podemos extraerla en gran parte del NT mismo. Por un lado, hay válidas razones para respetar el amplio alcance de su relato de los comienzos del cristianismo.

1) El prólogo del tercer evangelio (Lc 1,1-4) tiene un lenguaje convencional⁷⁹. Esto significa que Lucas era consciente de las convenciones y

⁷⁵ Para las principales consideraciones al respecto, véase, por ejemplo, G. Lüdemann, *Early Christianity according to the Traditions in Acts: A Commentary* (Londres: SCM, 1989), 7-9.

⁷⁶ Véase *Jesús recordado*, 403 y n. 29. Situar la cohorte Itálica en Cesarea en los años treinta (Hch 10,1) es otro posible error, pero hay debate al respecto (cf. *infra*, § 26 n. 47).

⁷⁷ C. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (WUNT 49; Tübinga: Mohr Siebeck, 1989), intenta paliar el problema (162-163); también P. Barnett, *The Birth of Christianity: The First Twenty Years* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 199-200. Mason se pregunta si Lucas había leído a Josefo o algo similar a lo escrito por este (*Josephus*, 277-282).

⁷⁸ Véase, por ejemplo, Haenchen, *Acts*, 188-189. A menudo se olvida lo difícil que es realizar una estimación realista del tamaño de una multitud. Es frecuente en nuestros días que los organizadores de manifestaciones den un número de asistentes dos o tres veces mayor que el calculado por la policía. En la guerra entre Irán e Irak, en los años ochenta del pasado siglo, cada lado informaba regularmente de números exagerados de bajas causadas al enemigo.

⁷⁹ Véase particularmente L. Alexander, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Convention in Luke 1,1-4 and Acts 1,1* (SNTSMS 78; Cambridge: Cambridge University, 1993), pero nótese la breve crítica de Sterling (*Historiography*, 340-341); también Rothschild, *Luke-Acts*, 68 n. 31. Sobre la relación del prólogo del evangelio con el asunto tratado (que el prólogo en sí no sugiere que la obra prologada perteneciese al género “historia helenística”), véase Alexander, *Preface* y su respuesta a críticas de *Preface in Acts in Its Ancient Literary Context*, 12-19. Sobre paralelos entre el prólogo de Lucas y el prólogo de Josefo, véase Mason, *Josephus*, 252-259.

que pretendía seguirlas. Su intención era escribir una “narración (*diēgēsis*) de los hechos (*pragmatōn*) sucedidos entre nosotros” (Lc 1,1). El término *diēgēsis* (*narratio*) denota un elenco de acontecimientos presentados en secuencia narrativa y puede ser relacionado específicamente con la composición de historia⁸⁰. En el caso de Lucas, la *diēgēsis* no implica, por supuesto, una especie de imparcialidad objetiva. Como nos recuerda su uso del verbo afín (*diēgeomai*: Hch 9,27; 12,17)⁸¹, lo que le interesaba era contar su narración como la historia de Dios realizando sus designios⁸². La expresión equivalente empleada en Hch 1,1 “la anterior palabra (*logos*)” toma su llamativo uso de Lc 1,2 (la *diēgēsis* transmitida por “los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra”)⁸³ y tiene la misma implicación, incluso más claramente, dado que Lucas gustaba de resumir los acontecimientos que describe como “la Palabra de Dios creciendo/extendiéndose” (Hch 6,7; 12,24; 19,20).

La mención de “testigos oculares” (*autoptēs*) en apoyo del valor histórico de lo escrito es precisamente el punto en que el prólogo de Lucas parece vulnerable a la crítica de ser simplemente convencional⁸⁴. Pero Samuel Byrskog argumenta que los principales historiadores griegos y romanos valoraban y empleaban como un medio de llegar al pasado el testimonio de quienes habían visto con los propios ojos (*autopsia*) los hechos referidos⁸⁵.

⁸⁰ Josephus, *Life*, 336; Plutarco, *Mor.* 1093B; Luciano, *Historia*, 55; detalles en Fitzmyer, *Luke* I, 292; Alexander, *Preface*, 111; BDAG 245. “*Diēgēsin peri tōn... pragmatōn...* estos son más o menos términos técnicos en historiografía” (Van Unnik, “Luke’s Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography”, 40; “sustituyendo el término marcano ‘evangelio’ por ‘narración’, Lucas indicó su intención de escribir historia” (Aune, *New Testament*, 116).

⁸¹ Green, *Luke*, 38. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium 1,1–9,50* (HTKNT; Friburgo: Herder, 1969), sugiere que Lucas podría haber intentado una alusión a Hab 1,5 (7-8).

⁸² Véase en especial J. T. Squires, *The Plan of God in Luke-Acts* (SNTSMS 76; Cambridge: Cambridge University, 1993). Con el debido respeto a Rothschild (*Luke-Acts*, caps. 5–6, particularmente 148–149, 185–189, 212), el efecto retórico del tema de la predicción cumplida y de *dei* (“es necesario”) apoya, en vez de refutar, el argumento de Squire. Véase también Marguerat, *First Christian Historian*, cap. 5; Shauf, *Theology as History*, 286–299.

⁸³ Muy pocas veces se ha mencionado el hecho de que el uso que Lucas hace aquí de *logos* está ya a medio camino del *logos* mucho más familiar del prólogo de Juan (Jn 1,1–18) (véase mi *Christology*, 232).

⁸⁴ Alexander, *Preface*: “la convención de *autopsia*” (34–41); Green, *Luke*, 41.

⁸⁵ S. Byrskog, *Story as History. History as Story* (WUNT 123; Tübinga: Mohr Siebeck, 2000), 48–65 (donde cita a Herodoto, Tucídides, Polibio, Josefo y Tácito). Véase también Cadbury, *Beginnings* II, 498–500; Rothschild, *Luke-Acts*, 64, 222–225, quien señala los diversos modos en que Lucas-Hechos expresa dependencia de testi-

Además, ese lenguaje le sirve a Lucas para indicar que no intervino en los hechos narrados a continuación y que valora el testimonio de quienes sí participaron⁸⁶. Que ello es de su interés en este punto se confirma por sus relatos de la elección de un duodécimo apóstol para ocupar el puesto dejado por Judas y del subsiguiente testimonio de Pedro y Pablo: el nuevo apóstol tenía que ser alguien que hubiese formado parte del grupo de discípulos desde el principio (Hch 1,21); Pedro y Juan no podían menos que hablar de lo que habían visto y oído (4,20); Pablo iba a ser testigo de las cosas que había visto (26,16). Conviene notar, similarmente, cómo Lucas pone de relieve que la predicación de la Palabra tiene como base la experiencia personal (1,8.22; 10,39), así como Jesús resucitado (1,22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,41; 13,31; 26,16).

Por eso también el objetivo de Lucas de “seguir con atención (*parakoulouthēō*)⁸⁷ todo, cuidadosamente (*akribōs*)⁸⁸ desde el principio” y “escribir un relato ordenado” (Lc 1,3)⁸⁹ podría referirse asimismo a Hechos⁹⁰. Ya lo selectivo o escaso de su narración básica (Hch 2–5 está construido en torno a solo cuatro sucesos, mientras que la secuencia de los caps. 8–12 abunda en episodios) puede tomarse como indicio de un grado de cuidado y

gos oculares (226-231, 240-245); R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006) (sobre el prólogo de Lucas, pp. 116-124); M. Hengel, “Der Lukasprolog und seine Augenzeugen. Die Apostel Petrus und die Frauen”, en Stuckenbruck *et al.* (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity*, 195-242.

⁸⁶ El griego implica que los dos términos hacen referencia al mismo grupo: los que habían sido “los originales testigos oculares y ministros de la palabra” (Fitzmyer, *Luke*, 294).

⁸⁷ Conviene prestar atención a la nota de BDAG: “Lucas no especifica el medio por el que ha llegado a un pleno conocimiento de lo que va a contar [una traducción como ‘indagar’ o ‘investigar’ depende de una interpretación del contexto y no del contenido semántico de *p.*]. Se puede suponer que algo de ello procede de las fuentes citadas en el v. 2” (767). Véase también D. P. Moessner, “The Appeal and Power of Pterics (Luke 1:1-4)”, en D. P. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel*, 84-123: “Lucas muestra las credenciales de quien conoce a fondo los acontecimientos, las tradiciones y los datos que él presenta ordenadamente en una narración” (96).

⁸⁸ D. L. Balch, “*akribōs... grapsai* (Luke 1:3)”, en Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel*, 229-250, sostiene la idea poco verosímil de que *akribōs* se puede traducir por “completamente” (229-239), pero véase BDAG, 39.

⁸⁹ Véase Cadbury, *Beginnings* II, 501-505; Fitzmyer, *Luke* I, 296-299; Rothschild, *Luke-Acts*, 67-68 n. 31, 84 n. 96, 98. Sterling resume Josefo, *Ant.*, 14.2-3: “más que ninguna otra cosa... el principal objetivo debe ser *akribeias*” (*Historiography*, 243-244).

⁹⁰ Cf. D. Moessner, “The Meaning of *kathexēs* in Lukan Prologue as a Key to the Distinctive Contribution of Luke’s Narrative among the ‘Many’”, en I. van Segbroeck *et al.* (eds.), *The Four Gospels 1992*, F. Neirynck IFS, 3 vols. (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1992), II, 1513-28; también “Appeal and Power”, 97-114.

discriminación demasiado raramente atribuido a Lucas. No hay una buena razón, pues, para dudar de que el programa trazado en Lc 1,1-4 quiso Lucas realizarlo también en su segundo libro⁹¹. Al mismo tiempo conviene señalar que él no buscaba testigos imparciales, sino el testimonio de aquellos cuyas vidas habían sido transformadas por “la Palabra” y que se habían comprometido a ponerse al servicio de ella.

2) Estas deducciones encuentran apoyo en los pasajes de Hechos donde se emplea la primera persona del plural. Es cierto que, a primera vista, indican que el autor estuvo presente de manera personal en los sucesos descritos (comienzo y término de la misión de Pablo en el Egeo y su llegada final a Palestina y luego su partida)⁹². Pero también se puede deducir,

⁹¹ Argumentando que “es muy difícil, si no imposible, pasar de la estructura, el orden, la caracterización y el estilo de la narración a una base concreta de datos fiables y comprobables”, Penner (*Preise*, 111) está en peligro de reemplazar la anterior antítesis (historia frente a teología) con una antítesis historia frente a retórica (aunque él parece verla en el sentido de historia *como* retórica, veracidad como utilidad [216-217]). Pero es posible distinguir veracidad de verosimilitud más de lo que Penner cree: como veremos a lo largo de las páginas subsiguientes, se pueden identificar datos exactos en Hechos incluso cuando el autor atiende a su propio programa. Y si, como una y otra vez parece ser el caso, Lucas se sirvió de información de primera mano en concordancia con su declarada intención de utilizar tradición procedente de testigos oculares (véase *supra*, n. 85), eso obra en aumento de su crédito como historiador aun cuando lo referido sirva menos para dar respuestas que para generar nuevas preguntas. Al recurrir a Hechos en el presente tomo, una preocupación recurrente será inquirir de dónde sacó Lucas más posiblemente su información.

⁹² “El texto contiene indicios que llevan a pensar que el autor de Hechos utilizó notas de viaje escritas por él mismo y que la aparición de ‘nosotros’ es un vestigio de esas notas” (R. Jewett, *Dating Paul's Life* [Londres: SCM, 1979], 17). “Hay que reconocer que la fuerza de esos textos es dar a entender que el autor estuvo presente... Los pasajes en primera persona del plural parecen tan naturales que en ellos se lee todavía la llamada presencia del autor o de quien pudiera haberle servido de fuente” (Sterling, *Historiography*, 324-326). En cambio, según Rothschild (*Luke-Acts*, 264-267), “el autor de Lucas-Hechos introduce ‘nosotros’ como una fantasía destinada a distraer a los lectores del argumento e inducirlos a creer” (267). Pero ¿verdaderamente requieren autenticación el viaje a Macedonia (Hch 16,10-12) y el posterior recorrido por la costa de Asia Menor (20,5-15)? ¿Y no es más sorprendente en esa “fantasía” la ausencia de “nosotros/nos” durante el encarcelamiento y juicios de Pablo que su presencia al comienzo y al final de ese período? En un examen de los datos literarios extrabíblicos, S. E. Porter, “The ‘We’ Passages”, *BAFCS* II, 545-574, revisado en *The Paul of Acts* (WUNT 115; Tübinga: Mohr Siebeck, 1999), cap. 2, concluye que no hay precedente literario que explique el uso, salvo que el autor de Lucas-Hechos hubiera utilizado una fuente anterior con “nosotros”, probablemente no escrita por él mismo (573-574; *Paul*, 27), pero la tesis de tal fuente tan repentinamente introducida y abandonada es tan poco persuasiva como la de un autor que al narrar una historia indicase su propia participación en ella empleando “nosotros/nos” y su falta de participación abandonando la primera persona. Cf. J. Wehnert, *Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989). Véase también *supra*, n. 51, y sobre el viaje de Pablo a Roma, cf. *infra*, § 34.3.

entre otras cosas, que el autor tuvo oportunidad de consultar a participantes en las primeras fases de lo que él relata. Según el primer pasaje con “nosotros” (16,10-17), él permaneció algún tiempo en compañía de Silas, uno de “los dirigentes entre los hermanos”, es decir, entre los discípulos de Jerusalén. Según el tercer pasaje de este tipo (21,8-18), el autor estuvo en Cesarea varios días con Felipe (21,8.10), que era uno de los jefes del grupo de los helenistas aparecido en el cap. 6, y que había hecho labor evangelizadora en Samaría (cap. 8); en Cesarea, el autor conoció al profeta Ágabo (21,10), quien proporciona otro vínculo con el anterior relato sobre Jerusalén y Antioquía (11,28-28); y en el camino a Jerusalén, el autor se hospedó en casa de Mnasón de Chipre, “un antiguo discípulo” (21,16). La falta de noticias de primera mano (con el empleo de “nosotros”) durante la prisión de Pablo en Jerusalén y Cesarea (22-26) es sorprendente, pero puede tener varias explicaciones, y el “nos” de 27,1 podría ser suficiente para concluir que el autor pasó algún tiempo en Cesarea⁹³, durante el cual debió de tener muchas oportunidades de preguntar a “los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la Palabra”. Una deducción razonable, por tanto, es que Lucas había participado personalmente en la misión de Pablo y que pudo obtener información de primera mano (de testigos oculares) para al menos buena parte de lo sustancial de los anteriores episodios que él narra en Hechos⁹⁴.

⁹³ La ausencia de “nosotros” entre 21,18 y 27,1 no significa que Lucas estuviera ausente durante el tiempo que Pablo pasó detenido; de acuerdo con su técnica habitual, en esos capítulos finales Lucas se centra casi exclusivamente en Pablo. Ahora bien, no hay problema en suponer que Lucas tenía otros asuntos que atender y que estuvo ausente incluso la mayor parte del tiempo; de todos modos, probablemente no le habría sido permitido acompañar a Pablo en sus diversas comparecencias ante las autoridades.

⁹⁴ A. J. M. Wedderburn, “The ‘We’-Passages in Acts: On the Horns of a Dilemma”: *ZNW* 93 (2002) 78-98, desacredita eficazmente otras soluciones literarias (81-85, 88-93). Sin embargo, 1) le desconcierta que el autor no se identifique (como hacen, por ejemplo, Tucídides, Julio César y Josefo) (80-81), y 2) sigue a Vielhauer en considerar que la presentación de Pablo en su relación con la Ley en Hechos parece demasiado incongruente con sus cartas para ser creíble (85-87): “Los intentos de sostener que el autor de Hechos había acompañado realmente a Pablo, a pesar del muy diferente retrato que hace de él, estiran nuestra credulidad hasta el punto de ruptura” (87). Pero hay que exponer dos consideraciones: 1) Hechos es la continuación de un evangelio igualmente anónimo que tal vez siguió el modelo proporcionado por el de Marcos (anónimo también). Y 2) la actitud de Pablo con respecto a la Ley era mucho más compleja, incluso enrevesada, que lo que sugiere la referencia a pasajes polémicos como Gál 2,12 y 6,15; Pablo también escribió pasajes como Rom 3,31; 7,14; 8,4; 13,8-10, y 1 Cor 7,19. Presentar a Pablo desde un ángulo no polémico puede parecer una perspectiva sorprendente, pero tiene más verosimilitud de la que se suele atribuir a Lucas y de ninguna manera excluye la posibilidad de que el autor de Lucas-Hechos fuera un compañero personal de Pablo en parte de su misión. La solución de Wed-

En este punto es oportuno recordar la técnica empleada por Lucas al escribir su anterior libro, el tercer evangelio. Sin que esto vaya en contra de lo dicho anteriormente –que al referirnos a sus “fuentes” no debemos limitarnos, como sucede a menudo, a hablar de fuentes escritas–, queda el hecho de que el uso por Lucas de fuentes escritas es tal que nos permite reconocer (Marcos) o reconstruir (Q) esas fuentes con un considerable grado de confianza. Esto nos dice mucho sobre el deseo de Lucas de realizar su trabajo de acuerdo con las directrices que él mismo se ha marcado (Lc 1,1-4) y sobre su éxito en llevar a cabo tal propósito. Y si la tesis principal de *Jesús recordado* es correcta, entonces se sigue también que Lucas era un transmisor fiel (aparte de ofrecer una interpretación innovadora) de las tradiciones que aprendió acerca de Jesús en forma oral así como escrita. En consecuencia, que en Hechos no se hayan podido discernir fuentes escritas, o fuentes cuyo formato hubiera quedado ya tan fijado como para mostrarse claramente a través del uso que hace de ellas el evangelista, en modo alguno argumenta contra la fiabilidad de la transmisión por Lucas de lo que él mismo debió de oír y presenciar⁹⁵.

3) Al valorar Hechos, a menudo se pasa por alto su grado de coincidencia con los datos que brindan las cartas paulinas sobre la persona y los principales desplazamientos de Pablo. Documenta de modo claro tal coincidencia el cuadro que ofrecemos en las dos páginas siguientes⁹⁶. Los detalles los examinaremos según vayamos avanzando en nuestro estudio. Pero la impresión de conjunto es que el autor de Hechos estaba bien informado sobre la vida y la misión de Pablo.

4) Es sorprendente que mientras que en el evangelio de Lucas hay solo unos cuantos detalles que tienen correspondencia con información procedente de fuentes no bíblicas, en el caso de Hechos es sustancial el número

derburn es elaborar la hipótesis de que el autor de Lucas-Hechos era discípulo de un oscuro compañero de viaje de Pablo y que el empleo de “nosotros” indica los puntos de la narración donde el autor sabía que esa fuente había estado presente (94-98). Pero ¿habría dejado un discípulo la identidad de su maestro en tanta oscuridad? La solución más sencilla sigue siendo que el “nosotros” del autor se deba a un recuerdo personal.

⁹⁵ El hecho de que Lc 1,1-4 relacione los dos libros de Lucas-Hechos, y de que Lucas se sirviera no solo de fuentes escritas, sino también orales al escribir su evangelio, difícilmente resta validez a la declaración sobre el recurso a testigos oculares para la composición de Hechos; sugiere más bien que, a juicio de Lucas, la tradición de Jesús como él la conocía, en forma tanto oral como escrita, equivalía a la declaración de un testigo ocular.

⁹⁶ El cuadro me lo sugirió Greg Sterling en una comunicación privada, y yo lo he adoptado de buena gana, aunque realizando en él pequeñas adaptaciones con arreglo a mi idea de la sucesión de los acontecimientos.

Actividad/lugar	Corpus paulino	Hechos
<i>Precristiano</i>		
Linaje	2 Cor 11,22; Flp 3,4-5; Rom 1,11	
Tarso		22,2 (cf. 9,30; 11,25)
Educado en Jerusalén		22,3
Fariseo	Flp 3,5 (cf. Gál 1,14)	23,6; 26,5
Perseguidor	Gál 1,13; Flp 3,6	7,58; 8,1
<i>Cristiano reciente</i>		
Llamada/conversión	Gál 1,15-16; 1 Cor 15,9-10; Flp 3,4-11	9,1-22; 22,1-21; 26,1-18
Arabia	Gál 1,17	
Damasco	Gál 1,17; 2 Cor 11,32-33	9,23-25
Jerusalén	Gál 1,18-19	9,26-29
Cesarea		9,30
Tarso		9,30
Antioquía		11,26
Jerusalén		11,30; 12,25
<i>Viaje inicial</i>		
Antioquía		13,1-3
Seleucia		13,4
Salamina		13,5
Pafos		13,6-12
Perge de Panfilia		13,13
Antioquía de Pisidia	Gál 1,21; 4,13; cf. 2 Tim 3,11	13,14-52
Iconio	cf. 2 Tim 3,11	14,1-7
Listra	cf. 2 Tim 3,11	14,8-20
Derbe		14,20
Listra, Iconio, Antioquía		14,21-23
Perge, Atalía		14,25
Antioquía		14,26-28
<i>Conferencia de Jerusalén</i>		
Jerusalén	Gál 2,1-10	15,1-29
Antioquía	Gál 2,11-14	15,36-39

Viaje misionero a Europa

Siria y Cilicia		15,41
Derbe y Listra		16,1-5
Frigia y Galacia		16,6
Misia		16,7-8
Tróada		16,8-10
Samotracia		16,11
Neápolis		16,11
Filipos	1 Tes 2,2; Flp 4,15	16,12-40
Anfípolis y Apolonia		17,1
Tesalónica	1 Tes 2,1-12; Flp 4,15	17,1-9
Berea		17,10-14
Atenas	1 Tes 3,1-6	17,15-34
Corinto	1 Cor 3,6; 4,15	18,1-17
Cencreas		18,18
Éfeso		18,19-21
Cesarea		18,22

Viaje de colecta

Galacia y Frigia		18,23
Éfeso	1 Cor 16,8	19,1-40
Corinto	2 Cor 13,1-2 (cf. 2 Cor 1,15-16; 2,1-2.5-8; 7,11-12; 12,14.19-21)	
Éfeso	2 Cor 2,3-4.9; 7,8-13	
Tróada	2 Cor 2,12-13	
Macedonia	2 Cor 7,5-7	20,1
Ilírico	Rom 15,19	
Corinto/Grecia	Rom 15,26; 16,1	20,2
Macedonia/Filipos		20,3-6a
Tróada		20,6b-1
Asso, Mitilene, Quíos		20,13-15
Samos		
Mileto		20,16-38
Cos, Rodas, Pátara		21,1-2
Tiro		21,3-6
Tolemaida		21,7
Cesarea		21,8-14
Jerusalén	Rom 15,2	21,15

de esos detalles⁹⁷. Por ejemplo, el impresionante relato de la muerte de Herodes Agripa I (Hch 12,20-23) tiene en sus detalles principales un paralelo en Josefo (*Ant.*, 19.343-346) y pudo haber sido tema de más de un narrador oral. El conocimiento que tenía Lucas de ese suceso, como también el de Josefo, seguramente procedía de ese “acervo común”, no de ninguna fuente literaria; con la salvedad, claro está, de la evidente aportación lucana en el versículo final (12,23).

Un aspecto digno de ser señalado es que los ejemplos de esa correspondencia se hacen frecuentes desde el comienzo de los pasajes con “nosotros” en adelante. Así, desde que William Ramsay pasó a tener una idea positiva sobre la fiabilidad de Hechos⁹⁸, ha sido frecuente entre los estudiosos un sentimiento de admiración por la precisión histórica de Lucas respecto a varios pequeños detalles en los que podría haber tropezado un escritor sin experiencia personal de los acontecimientos por él narrados. Lucas sabe que Herodes Antipas solo era tetrarca de Galilea (Hch 13,1), mientras que Agripa I y Agripa II eran propiamente llamados reyes (12,1; 25,13), puesto que llevaban tal título gracias a Calígula y Claudio. También denomina correctamente procónsul al gobernador romano de Chipre, Sergio Paulo (13,7), y al de Corinto, Galión (18,12), siendo el único escritor del NT en usar de manera adecuada el equivalente griego (*anthypatos*) del *procónsul*, nombre latino del gobernador de una provincia senatorial⁹⁹. En cambio, a Félix lo llama Lucas solo “procurador” (*hēgemōn*, 23,24) y lo

⁹⁷ Para un examen general, véase W. W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (Tubinga: Mohr Siebeck/Grand Rapids: Eerdmans, 1975), caps. 6 y 7; más recientemente, los estudios de Bruce (*Acts*, 31-33), Hemer (*Book of Acts*, 3-14) y Fitzmyer (*Acts*, 126-127).

⁹⁸ Ramsay da a conocer más de una vez su cambio de opinión: W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen* (Londres: Hodder & Stoughton, 1896), 8; más detenidamente, en *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament* (Londres: Hodder & Stoughton, 1915), 37-63. Lo que dio lugar a ese cambio fue la percepción de que la información topográfica proporcionada por Hch 14,6 era, después de todo, muy precisa para la época de Pablo (39-44 d. C.). Su nuevo estudio le convenció de que “la historia escrita por Lucas es insuperable en cuanto a veracidad” y de que “el libro [de Hechos] resiste el más minucioso escrutinio como fuente fidedigna para acontecimientos de la región del Egeo” (*Bearing*, 81, 85). De hecho, Ramsay dedicó sus esfuerzos intelectuales a refutar la teoría de “Galacia del Norte” (véase *infra*, § 31, nn. 31-33).

⁹⁹ Esto ya lo señaló J. B. Lightfoot, “Discoveries Illustrating the Acts of the Apostles” (1878), reeditado en su libro *Essays on the Work Entitled Supernatural Religion* (Londres: Macmillan, 1889), 291-302: “Sería imposible decir, sin indicación de un contemporáneo, o al menos sin un conocimiento histórico muy exacto, si en un determinado momento una determinada provincia fue gobernada por un procónsul o un propretor” (292).

mismo a Festo (26,30), puesto que lo eran de la pequeña provincia de Judea. La ciudad de Filipos es denominada correctamente “colonia” (*kolônia*, 16,12) y sus magistrados principales figuran como “pretosres” (*stratēgoi*, 16,20). Por su parte, los magistrados de la ciudad de Tesalónica son designados “politarcos” (*politarchai*, 17,6), un título que difícilmente pudo haber tomado Lucas de fuentes literarias, puesto que no está atestiguado en la literatura griega y solo aparece en inscripciones macedonias¹⁰⁰. Su noticia de la expulsión por Claudio de los judíos de Roma (18,2) tiene confirmación en la famosa relación de Suetonio citada anteriormente (§ 21,1[d]). Su conocimiento de los diversos cargos efesios nombrados en Hch 19 es exacto: procónsul (19,38), secretario de Estado/magistrado (*grammateus*, 19,35) y asiarcas (*asiarchoi*, 19,31), hombres de alto rango en la administración civil¹⁰¹. También usa el término correcto, *agoraios*, para denominar a una audiencia provincial de Éfeso (19,38)¹⁰². Y sus descripciones de los derechos inherentes a la ciudadanía romana y de los procedimientos judiciales reflejan las condiciones de las décadas medias del siglo I, no las de las décadas posteriores, durante las cuales, probablemente, escribió Hechos¹⁰³.

Hay que señalar asimismo la medida en que sobre todo Josefo confirma muchos datos que, por otro modo, se habrían atribuido a la imaginación narrativa de Lucas: los rebeldes Judas el Galileo y Teudas (5,36-37, aunque Lucas yerra en este caso respecto a las fechas), más el “egipcio” mencionado en 21,38¹⁰⁴; la datación de las procuradurías de Félix y Fes-

¹⁰⁰ Véase *NDIEC* II, 34-35; G. H. R. Horsley. “Politarchs”, *ABD* V, 384-389; también “The Politarchs”, *BAFCS* II, 419-431.

¹⁰¹ Sobre la institución de los asiarcas, véase la nota, todavía válida, de L. R. Taylor, “The Asiarchs”, *Beginnings*, V, 256-262; ahora también R. A. Kearsley, *NDIEC* IV, 46-55; asimismo “The Asiarchs”, *BAFCS* II, 363-376, resumido en § 32 n. 131, *infra*. Como señala A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford: Clarendon, 1963), “si el autor de Hechos no hubiera conocido las peculiaridades de la organización de Asia, habría cometido un error” (90).

¹⁰² Lightfoot, “Discoveries”, 297-301. Concluye este autor: “Está justificado decir que la literatura antigua no ha conservado ninguna descripción del Éfeso de los tiempos imperiales... comparable por su veracidad al relato de estancia allí de Pablo según Hechos” (301). Similarmente, Sherwin-White: “El autor de Hechos está muy bien informado sobre los detalles de las instituciones municipales de Éfeso en los siglos primero y segundo de nuestra era. También emplea la expresión correcta, *ennomos ekklesia*, para distinguir las reuniones regularmente convocadas de las reuniones espontáneas de la gente” (*Roman Society*, 87). Para comentarios más recientes en el mismo sentido, cf. § 32 n. 134, *infra*.

¹⁰³ Sherwin-White, *Roman Society*, 172-189.

¹⁰⁴ Josefo, *Ant.*, 18.4-10; 20.97-98, 169-172.

to en Judea (23,24; 24,27)¹⁰⁵ y la identidad del sumo sacerdote Ananías (23,2; 24,1)¹⁰⁶, así como los nombres de la esposas de Félix (Drusila, 24,24) y de Agripa II (Berenice, 25,13)¹⁰⁷, aparte de sus descripciones de Félix, Festo y Agripa II.

En una época en la que no se publicaban “boletines del Estado” que informasen de los nombramientos y fechas de llegada a los cargos, ni había fácil acceso a los registros oficiales para alguien de la categoría de Lucas, no cuesta nada entender los yerros ya indicados. Al mismo tiempo, la exactitud en los datos y descripciones que acabamos de enumerar podría explicarse por la relación de Lucas con quienes intervinieron en las situaciones referidas (o por su propia participación en ellas) o bien porque hubiese entrado él en contacto con testigos de los acontecimientos¹⁰⁸.

d. Una historia con ciertas tendencias

Por otro lado, son claras varias *Tendenzen* de Lucas.

1) Ya hemos indicado la voluntad de Lucas de escribir su narración como la historia de Dios en la realización de sus designios¹⁰⁹. Esto se hace evidente desde la perspectiva de Hechos como historia de la salvación, como continuación y cumplimiento de la historia bíblica de Israel. Así lo creen Jervell y otros¹¹⁰ tras considerar el sostenido interés de Lucas por el

¹⁰⁵ Josefo, *Guerra*, 2.247, 2.271-272; *Ant.*, 20.137-144, 20.189-194, 20.197, 20.200; también Suetonio, *Claudio*, 28; Tácito, *Ann.*, 12.54; *Hist.*, 2.2.

¹⁰⁶ Josefo, *Ant.*, 20.103, 20.131, 20.205-213.

¹⁰⁷ Josefo, *Guerra*, 2.217, 220; *Ant.*, 19.354-355; 20.138-145; Suetonio, *Claudio*, 28; *Tito*, 7.1; Tácito, *Hist.*, 2.2.

¹⁰⁸ El juicio de Ramsay encuentra corroboración en Harnack: “No solo en sus aspectos principales es [Hechos] una obra verdaderamente histórica, sino que además es fiable en la mayoría de los datos que contiene” (*Apg.*, 222); también, más recientemente, lo corrobora el historiador de la antigüedad Sherwin-White: “Ya debe parecer absurdo cualquier intento de rechazar su historicidad básica [la de Hechos] en cuestiones de detalle” (*Roman Society*, 189). Véase también Hemer, *Book of Acts*, cap. 4; R. Riesner, *Paul's Early Period* (1994; Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 327-333. C. K. Barrett, “The Historicity of Acts”: *JTS* 50 (1999) 515-534, se siente obligado a concluir: “No podemos probar que las cosas sucedieran tal como las narra Lucas, pero necesariamente tuvieron que ocurrir de un modo similar, o el resultado no habría sido el que fue” (534). Schröter opina que Hechos no tiene un valor histórico global (*pauschal*), sino solo en determinados casos (“Lukas als Historiograph”, 260).

¹⁰⁹ Véase n. 82, *supra*.

¹¹⁰ Cf. *supra*, n. 59, y también, particularmente, la obra anterior de Jervell, *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts* (Minneapolis: Augsburg, 1972); *id.*, *The Theology of Acts of the Apostles* (Cambridge: Cambridge University, 1996), cap. 3; véase asimismo G. Lohfink, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen*

tema del reino de Dios¹¹¹ y las cuestiones puestas de relieve en varios pasajes fundamentales¹¹². Entre ellas están la justificación para el desarrollo de la misión (por una “secreta” judía) como dirigida a los gentiles¹¹³ y la afirmación apologetica de que la expansión del movimiento no suponía la menor amenaza para la autoridad romana¹¹⁴.

2) Múltiples aspectos atestiguan el ingenio artístico de Lucas. Como ya hemos visto, Hechos está estructurado para poner de manifiesto el paralelo con el tercer evangelio¹¹⁵. Varios elementos de este apuntan claramente hacia el segundo libro de Lucas (Lc 2,32; 3,6; 4,24-27; 12,11-12; 21,12-15; 22,32; 24,47-49)¹¹⁶. Menos frecuentemente advertidos son los aspectos que Lucas prefiere omitir o mencionar solo brevemente en el evangelio, con la obvia intención de reservar su impacto para Hechos. Así, aunque su evangelio utiliza a menudo el de Marcos como una de sus fuentes, en el proceso contra Jesús carece de la acusación de que él había amenazado con destruir el templo (cf. Mc 14,58), presumiblemente porque Lucas quería reservar la confrontación y ruptura por la cuestión del tem-

Ekklesiologie (Múnich: Kösel, 1971); R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (Edimburgo: Clark, 1982), cap. 2; J. Schröter, “Heil für die Heiden und Israel. Zum Zusammenhang von Christologie und Volk Gottes bei Lukas”, en C. Breytenbach / J. Schröter (eds.), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung*, E. Plümacher FS (AGAJU 57; Leiden: Brill, 2004), 285-308; también “Lukas als Historiograph”. Cf. el enfoque más agudo de Marguerat: “El logro de Lucas consiste en situar el cristianismo en la intersección de la continuidad y la ruptura con Israel” (*First Christian Historian*, 131 y cap. 7).

¹¹¹ Hch 1,3,6; 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23,31; nótese su funcionamiento como *inclusio* (1,3; 28,31) y la importancia de la pregunta de 1,6, desviada, pero no rechazada.

¹¹² Hch 3,19-26; 15,14-17; 28,23-31; véase mi trabajo “The Book of Acts as Salvation History”, en J. Frey et al. (eds.), *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung* (WUNT; Tübinga: Mohr Siebeck, 2009).

¹¹³ Merece señalarse especialmente la excepcional prominencia que da Hechos a la conversión-encomienda de Pablo (9,22,26) y a la conversión del centurión romano Cornelio (10,1-11,18; 15,7-11).

¹¹⁴ Hch 16,35-39; 18,12-17; 19,21-41; 25,19,25; 26,30-32; 28,31 (“sin estorbo alguno”). Véase P. W. Walasky, “*And So We Come to Rome*”: *The Political Perspective of St. Luke* (SNTSMS 49; Cambridge: Cambridge University, 1983), aunque también R. J. Cassidy, *Society and Politics in the Acts of the Apostles* (Maryknoll: Orbis, 1988); C. Burfeind, “Paulus muss nach Rom. Zur politischen Dimension der Apostelgeschichte”: *NTS* 46 (2000) 75-91.

¹¹⁵ Hch 1/Lc 1-2; Hch 2,1-4/Lc 3,21-22; Hch 2,14-36/Lc 4,14-27, etc., hasta Hch 21-28/relato de la pasión de Lucas. Cf. también n. 45, *supra*.

¹¹⁶ Véase C. K. Barrett, “The Third Gospel as a Preface to Acts? Some Reflections”, en Van Segbroeg et al. (eds.), *The Four Gospels II*, 1451-1466.

plo para el episodio de Esteban (caps. 6–7)¹¹⁷. De manera similar omitió el episodio marcano donde se pone fin a la distinción ritual entre alimentos puros e impuros (Mc 7,14-23), porque seguramente deseaba dejar todo el efecto de tan importante determinación para la “conversión” de Pedro respecto a este punto en el episodio de Cornelio (Hch 10)¹¹⁸. Igualmente Lucas podría haber omitido el relato de la muerte de Juan el Bautista (Mc 6,17-29) para no anticipar y disminuir el impacto de Hch 24,24-26. Por último podríamos señalar que restringió la alusión a Is 6,9-10 en Lc 8,10 (compárese con Mc 4,12 y Mt 13,14-15) supuestamente con intención de reservar el efecto de la cita completa de Isaías para Hch 28,25-27. Como un rasgo de la técnica de Lucas vemos igualmente su parquedad al utilizar en Hch 22,17-20 la información del primer relato de la conversión-encomienda de Pablo para aumentar la fuerza dramática del segundo relato.

3) Aún más clara es la intención de Lucas en la estructura de Hechos. Obviamente, tiene empeño en presentar de forma paralela a los dos principales actores de su drama¹¹⁹. Por otro lado, se toma la molestia de contar dos veces la conversión de Cornelio (10,1–11,18), lo cual muestra lo importante que él consideraba proporcionar el precedente decisivo para la misión a los gentiles (15,7-11; compárese con el relato paulino de una decisión igual o equivalente en Gál 2,7-9). De hecho, es difícil evitar la im-

¹¹⁷ Véase *infra*, § 24.4c. También Lc 19,46 omite “para todas las naciones” (Mc 11,17). Pero luego, en Hechos, el templo no desempeñará esa función.

¹¹⁸ Cf. *infra*, § 26.3.

¹¹⁹ <i>Pedro</i>	<i>Pablo</i>
2,22-39	13,26-41
3,1-10	14,8-11
4,8	13,9
5,1-11	13,6-12
5,15	19,12
8,17	19,6
8,18-24	19,13-20
9,32-34	28,8
9,36-41	20,9-12
10,25	14,11-13; 28,6
12,6-11	16,25-34

La percepción de estos paralelos se remonta a M. Schneckenburger, *Über den Zweck der Apostelgeschichte* (Berna, 1841) y constituyó un importante elemento en la explicación, por la escuela de Tübinga, del papel de Hechos en su reconstrucción de los comienzos del cristianismo (véase *supra*, § 20.3a: Baur, *Paul*, 98-100, 164-174, 198, 201-203). Véase, por ejemplo, el breve examen de Kümmel, *Introduction*, 160-161, y el estudio más completo de Gasque, *History*, cap. 2.

presión de que Lucas insertó deliberadamente los episodios de la conversión de Pablo (Hch 9) y la conversión de Cornelio (10,1-11,18) en el relato de la expansión protagonizada por los helenistas (8,4-40; 11,19-26), a fin de opacar el éxito de estos entre los gentiles (al cual se refiere solo de pasada en 11,20). Cuando menos, la inclusión de esas noticias en el libro nos dice mucho sobre lo que Lucas consideraba una buena técnica no solo historiográfica sino también narrativa¹²⁰.

4) En Hechos, la libertad que se toma Lucas para formar con las diversas noticias de las que disponía un relato coherente y sugestivo se percibe por lo siguiente:

- Su considerable idealización o romantización de la primera comunidad de Jerusalén (Hch 2,41-47; 4,32-35)¹²¹.
- Su práctica de comprimir acontecimientos¹²².
- Su interés en quitar importancia a la probablemente grave crisis ocasionada en la Iglesia por las actividades de los helenistas y de Esteban en particular (caps. 6-8)¹²³.
- Su suavización de las relaciones iniciales entre Pablo y la iglesia de Jerusalén (9,23-30).
- Su omisión de los enfrentamientos entre Pablo y otros judíos cristianos en Antioquía (Gál 2,11-16) y Galacia.
- Su silencio sobre la actividad epistolar de Pablo¹²⁴ y sobre las tensiones perceptibles en las cartas paulinas, particularmente en cuanto a las relaciones de Pablo con la iglesia de Corinto (véase, por ejemplo, 2 Cor 2,12-13; 7,5-7).

¹²⁰ Hengel señala que “la cronología no era la base de toda narración histórica” y “no era raro que en gran medida se prescindiera de ella” en las biografías de la época (*Acts*, 16-17).

¹²¹ Véase *infra*, § 23.

¹²² Consideremos, por ejemplo, las apariciones pospascuales al cabo de cuarenta días (Hch 1,1-11; compárese con 1 Cor 15,5-8; véase *infra*, § 22.2); el espacio de tiempo antes de la llegada de Pablo a Jerusalén (Hch 9,23-30; compárese con Gál 1,18-20; véase *infra*, § 25.5a); el “decreto apostólico” (Hch 15,28-29; compárese con Gál 1,21-2,1; véase *infra*, § 27.3); el nombramiento de presbíteros desde el principio (14,23; los presbíteros no aparecen en las iglesias paulinas hasta las pastorales); (solo) tres semanas en Tesalónica (Hch 17,1-15; compárese con 1 Tes 2,9 y Filip 4,16).

¹²³ Véase *infra*, § 24.

¹²⁴ A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum* (Tübinga: Mohr Siebeck, 1979), responde a la pregunta de si Lucas conocía las cartas paulinas, mediante un “sí” pronunciado con alguna reserva (163-173).

- Su casi ocultación de la razón principal por la que Pablo hizo su viaje final a Jerusalén (para entregar la colecta)¹²⁵.

Evidentemente, Lucas y Pablo no pretendían lo mismo al escribir. Hechos se esfuerza en poner de manifiesto la unidad de la secta nazarena en su expansión¹²⁶, mientras que las cartas paulinas están motivadas más bien por los conflictos y tensiones que experimenta Pablo en su fundación de iglesias. Por eso no debemos sorprendernos al encontrarnos ante una divergencia en los detalles y las tendencias, como sucede en la descripción por Lucas de su admirado Pablo y el retrato que este hace de sí mismo en sus cartas¹²⁷. Que incluso los más estrechos colaboradores en una gran em-

¹²⁵ Hechos solo alude a ella brevemente en 24,17; compárese con la importancia que tiene para Pablo la colecta, como se percibe por las diversas referencias a ella en sus cartas principales (Rom 15,25-28; 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8-9). Véase *infra*, § 33.4.

¹²⁶ Lucas logra ese objetivo 1) destacando la centralidad de la función supervisora de la iglesia de Jerusalén (como en 8,14 y 11,22; la solución al viejo problema de las incompatibilidades entre judíos y gentiles en cuanto a los alimentos proporcionada por el “decreto apostólico” en 15,20.29) y de “los apóstoles” (1,26; 2,42; 8,1; 9,27; 11,1; 15,2.6.22-23; 16,4); 2) corriendo un discreto velo sobre las tensiones provocadas por los “helenistas” (6,1) y Esteban (8,2), aparte de las relativas a Pablo (ya mencionadas); 3) presentando a Pablo como observante de la Ley (16,1-3; 18,18; 26,6.16; 21,24-26), en contraste con lo que se dice acerca de él (21,20-21). Para un estudio de las razones por las que Lucas escribió Hechos, véase el tomo III; una exposición más condensada, en mi libro *The Acts of the Apostles* (Peterborough: Epworth, 1996), xi-xiv.

¹²⁷ En un artículo ya poco mencionado, Olof Linton, “The Third Aspect: A Neglected Point of View”: *ST* 3 (1949) 79-95, hacía ver que hay algunos puntos en común entre la información sobre Pablo *negada* por el mismo apóstol y su presentación según Lucas, sobre todo en cuanto a sus relaciones con Jerusalén (n. 122, *supra*). Nótese en particular que, de acuerdo con las condiciones para ser “apóstol” indicadas en Hch 1,21-22, Pablo quedaría excluido (a pesar de 14,4.14), algo que él rechaza vigorosamente (Gál 1,1); Lucas parece sugerir en Hch 9,23-27 lo que Pablo niega con tanta vehemencia en Gál 1,18-20, y un detalle como el que Lucas recoge en Hch 16,3 podría haber provocado la protesta de Pablo en Gál 5,11. Linton concluía que Lucas ofreció deliberadamente una imagen más conciliadora de Pablo: “Dio ligeras pinceladas en el retrato de Pablo para mejorarlo” (95); similarmente, Haenchen, *Acts*, 88-89. Esta me parece una mejor lectura de las tensiones entre Hechos y Pablo en el material a veces parcialmente coincidente, a veces divergente del todo, que la reflejada en el más famoso artículo de P. Vielhauer, “On the ‘Paulinism’ of Acts”, en L. E. Keck / J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts*, P. Schubert FS (Nashville: Abingdon, 1966), 33-50 (véase al respecto Fitzmyer, *Luke*, 50-51; Porter, *Paul of Acts*, 199-205). Tampoco Haenchen, *Acts*, 112-116, atribuye la divergencia a retórica de Pablo, y Kümmel, *Introduction*, 179-184, se niega a admitir que Lucas podría haber tenido su propia perspectiva teológica y un concepto de Pablo diferente del que este tenía de sí mismo. Todavía útil es el examen que realiza Müller de las investigaciones sobre la cuestión en “Der ‘Paulinismus’ in der ApG”, en K. Kertelge (ed.) *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften* (QD 89; Friburgo: Herder, 1981), 157-201; véase también, en el mismo volumen, K. Löning, “Paulinismus in der ApG”, 202-234.

presa difieran en su percepción y evaluación de la tarea común es un fenómeno que se repite tanto en la historia antigua como en la moderna¹²⁸. La solución podría estar en el hecho de que Lucas se sirvió sistemáticamente de tradiciones que reflejaban la perspectiva de la iglesia jerosolimitana: su centralidad como *la* iglesia madre de todo el movimiento derivado de Jesús y su consiguiente sentimiento de autoridad para dirigir la expansión y el desarrollo de ese movimiento más allá de Jerusalén¹²⁹. A mi entender, probablemente la adopción de tal perspectiva no reflejaba tanto un “catolicismo temprano” de Lucas¹³⁰ como su deseo de entrelazarla con la actividad misionera extrajerosolimitana de su personaje principal, Pablo, y ofrecer así una presentación integrada y (relativamente) armoniosa de los comienzos del cristianismo.

5) Podríamos mencionar, por último, la impresión de ingenuidad que produce Lucas al narrar fenómenos espirituales o extáticos. Refiere la creencia en la eficacia curativa de la sombra de Pedro (5,15) y de pañuelos y mandiles tocados por Pablo (19,12) sin hacer ningún comentario, aunque esto podría estar relacionado con la atmósfera entusiástica originada en los primeros tiempos de la misión cristiana¹³¹. Habla acriticamente de “señales y prodigios” (2,43; 4,30; 5,12; 6,8; 8,13; 14,3; 15,12), aunque otros escritores neotestamentarios abrigan dudas respecto a tomar las “señales y prodigios” como verdaderas pruebas del poder de Dios y de su aprobación¹³². Y, a diferencia de Pablo, no muestra la menor reserva en lo tocante a la glosolalia (2,4.8; 10,46; 19,6) ni la necesidad de que las profecías sean evaluadas (compárese 20,22 con 21,4)¹³³.

¹²⁸ Cf. Riesner: “El problema historiográfico no parece ser que Lucas haya inventado sin más aquello que él necesitaba, sino que silenció a menudo cosas que consideraba desagradables o secundarias” (*Paul Early Period*, 413).

¹²⁹ Véase *infra*, § 36.1.

¹³⁰ Esta era una manera popular de clasificar la perspectiva de Lucas hacia la mitad del siglo XX; así, particularmente, E. Käsemann, “The Disciples of John the Baptist in Ephesus” (1952), en *Essays on the New Testament Themes* (Londres: SCM, 1964), 136-148; también “New Testament Questions of Today (1957), en *New Testament Questions of Today* (Londres: SCM, 1969), 1-22.

¹³¹ Cf. *infra*, § 23.2g.

¹³² Mc 13,22/Mt 24,24 (¡Lucas omite la referencial!); Jn 4,48; 2 Cor 12,12; 2 Tes 2,9. Véase mi *Unity and Diversity*, 181-182. Con su aceptación acrítica de noticias sobre “prodigios”, Lucas se sitúa claramente fuera de la línea de mayor rigor histórico seguida por Tucídides y Polibio, si bien los historiadores populares no abrigaban esas dudas (véase Penner, *Praise*, 130-135).

¹³³ Compárese con la opinión de Pablo respecto a la glosolalia (1 Cor 14) y sobre la necesidad de que la profecía sea examinada y evaluada (1 Cor 12,10; 14,29; 1 Tes 5,20-22). Véase mi *Jesus and the Spirit*, 233-236, 246-248.

Nada de esto disminuye el valor de Hechos como fuente de información histórica¹³⁴, aunque en lo que sigue tendremos frecuentemente ocasión de lamentar las insuficiencias de la narración de Lucas. Sin duda, es necesario descontar cierto sesgo del autor, o al menos estar alerta al respecto, pero quienes en el siglo XXI se interesan por los estudios y retratos históricos están acostumbrados a hacerlo. Con todo, importa subrayar que si por un lado no debemos idealizar a Lucas como gran historiador antiguo, tampoco debemos considerar que sus equivocaciones y *Tentzenen* lo hacen indigno del título de “historiador”¹³⁵.

21.3 Los discursos de Hechos

El área que más recelo suscita respecto a la descripción lucana de los orígenes del cristianismo es la de los discursos o sermones, los cuales constituyen una parte importante de su narración (sobre el 30%) y contienen la mayor carga teológica del libro¹³⁶. Dentro de esta área, las convenciones de la historiografía antigua difieren más marcadamente de las correspondientes a la época moderna. En la historiografía antigua, los discursos ser-

¹³⁴ Cf. J. Weiss, *Das Urchristentum* (1914), trad. ingl., *Earliest Christianity* (1937; Nueva York: Harper Torchbook, 1959), 148. “Que algo esté formulado en estilo lucano no significa de ningún modo que Lucas no lo hubiera buscado atrás en la tradición” (Breitenbach, *Paulus and Barnabas*, 14, 29-30, haciéndose eco de Bultmann).

¹³⁵ El volumen compuesto de trabajos de seminario de R. Cameron y M. P. Miller, *Redescribing Christian Origins* (Atlanta: SBL, 2004), que prescinde de Hechos e intenta elaborar una nueva versión de la fallida hipótesis de una comunidad Q, simplemente queda sin fuerza y se empantana en ulteriores hipótesis poco probables (franca autoevaluación en pp. 415, 418, 435, 448 y 490), debilitando así, supuestamente, la confianza que la eminencia gris del seminario, Burton Mack, había expresado en su libro *The Christian Myth* (Nueva York: Continuum, 2001): “El seminario está abocado a hacer una contribución significativa a la investigación sobre el cristianismo primitivo y a los estudios sobre la teoría del mito y la formación social” (215); véase mi crítica de esta obra en *JBL* 124 (2005) 760-764. Crossley, dedicado a una empresa un tanto análoga –liberar la investigación histórica sobre los orígenes del cristianismo de la excesiva involuación de cristianos y “proporcionar una explicación completamente (socio-)histórica del auge del cristianismo sin tener que recurrir a razones teológicas”–, ofrece una valoración negativa: “Muchos de los argumentos de Mack... son increíblemente inverosímiles” (*Why Christianity Happened*, 32-33). Similarmente, Lüdemann se pregunta si Vouga, en su *Geschichte des frühen Christentums*, “no está reemplazando tradición (Hechos) con imaginación errabunda (por ejemplo, la de los seguidores galileos de Jesús no apocalípticos)”, o si no es “una mezcla de nuevas conjeturas casi incomprensibles” (*Primitive Christianity*, 18, 23). Sanders, *Schismatics*, parece tener un desdén casi psicológico por el valor histórico de Hechos.

¹³⁶ Dibelius, “The Speeches in Acts and Ancient Historiography” (1949), *Studies*, 138-185, cuenta veinticuatro discursos (150). M. L. Soards, *The Speeches in Acts* (Louisville: Westminster John Knox, 1994), analiza brevemente treinta y seis discursos.

vían no solo para indicar lo que se sabía que había dicho el personaje, sino también lo que el escritor pensaba que probablemente había dicho (o debía haber dicho). Asimismo, desempeñaban un papel dentro del drama de la narración en desarrollo, siendo incluidos con miras al efecto retórico y para entretener, así como para informar al lector. Los historiadores antiguos muestran diversos grados de responsabilidad e irresponsabilidad en esa práctica¹³⁷. Por ejemplo, Josefo, contemporáneo de Lucas, pone en labios de Herodes dos discursos muy diferentes al ofrecer relatos paralelos de un mismo episodio (*Guerra*, 1.373-379; *Ant.*, 15.127-146)¹³⁸. En este punto, la línea entre el historiador y el dramaturgo antiguo se vuelve sumamente delgada, y la historia antigua se asemeja más a la novela histórica que a la historia moderna, cuyos controles, mucho más estrictos, determinan qué se puede considerar histórico y qué no¹³⁹. En relación con esta cuestión se citan con frecuencia unas palabras de Tucídides, a menudo considerado el más grande historiador de la antigüedad¹⁴⁰. En su *Historia de la guerra del Peloponeso* 1.22.1, escribe:

¹³⁷ R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament* (Nueva York: Doubleday, 1997), recoge palabras del muy citado Luciano de Samosata en *Cómo escribir historia* (trad. ingl. *How to Write History*, 58): “Si alguien tiene que pronunciar un discurso, procure ante todo que su lenguaje sea apropiado a su persona y a su tema... Es así como podrá desplegar su retórica y mostrar su elocuencia”. Comenta Brown: “En nuestros tiempos, muchos considerarían ese proceder como no muy propio de un historiador, pero, evidentemente, Luciano lo consideraba compatible con algo que él había escrito antes (*How*, 39): ‘La única tarea del historiador es contar las cosas tal como han sucedido’” (318 n. 94). Véase también Unnik, “Luke’s Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography”, 58-59; C. Gempf, “Public Speaking and Published Accounts”, y B. W. Winter, “Official Proceedings and the Forensic Speeches in Acts 24-26”, *BAFCS* I, 259-303 y 305-336, respectivamente; sobre Luciano, así como sobre Polibio y Dionisio de Halicarnaso, en torno a la función de los discursos en la historiografía, véase también Penner, *Praise*, 170-174, 212-214. Sobre los discursos en Josefo, véase Mason, *Josephus*, 260-261.

¹³⁸ Dibelius, *Studies*, 139. Cadbury observa que “cuando Livio sigue a Polibio para los hechos de su narración, casi regularmente introduce cambios en la ocasión y la forma de sus discursos” (*Beginnings* II, 13), con ulteriores ejemplos (13-14).

¹³⁹ Aunque “la frontera entre la novela histórica y la historia novelada es mucho más porosa de lo que nos gustaría admitir” (Penner, *Praise*, 138), sería injusto asimilar Hechos a una novela histórica, considerando la intención de Lucas y lo que realmente escribió; cf. R. I. Pervo, *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles* (Filadelfia: Fortress, 1987). Véase la crítica que Porter hace de Pervo y Robbins (n. 50, *supra*) en *Paul of Acts*, 14-24. Como observa Wedderburn, “el autor de esta doble obra parece animado por una seriedad en su objetivo ajena a las novelas históricas del mundo antiguo” (*History*, 12).

¹⁴⁰ W. C. McCoy, “In the Shadow of Thucydides”, en Witherington (ed.), *History*, 3-23: “Tucídides se ha convertido en un instrumento mediante el cual evaluar la historiografía no solo del pasado, sino también del presente” (3).

En cuanto a los discursos pronunciados antes de la guerra o durante ella, considerada la dificultad de recordar exactamente tanto los escuchados por mí como los que otros me refirieron, he puesto en boca de cada orador los sentimientos apropiados a las circunstancias, expresados como me parece que probablemente lo fueron, pero esforzándome al mismo tiempo lo más posible en transmitir el sentido general de lo que realmente se dijo¹⁴¹.

Que Lucas trabajó en Hechos de acuerdo con esas antiguas convenciones es algo que se percibe con bastante claridad¹⁴². Primero, por poner esto de relieve una vez más, todos los discursos llevan el sello de Lucas; son, propiamente hablando, composiciones lucanas¹⁴³. Segundo, en casi todos los casos resulta admirable la combinación de brevedad (discursos de tres o cuatro minutos) y redondez; no son esquemas ni abreviaciones, sino miniaturas finamente trabajadas¹⁴⁴. Tercero, al mismo tiempo, en muchos casos, se percibe en el material unas características propias, intrínsecas, que invitan a pensar que *Lucas tomó e incorporó tradición*; no necesariamente parte de un documento o algún recuerdo específico, sino tradición que, a juicio de Lucas, podía relacionarse con el personaje en cuestión, representar sus puntos de vista y ser idónea para la ocasión referida. En consecuencia, quizá sea poco prudente centrarse en los dos primeros aspectos y concluir que los discursos simplemente reflejan intereses de Lucas o que él impone por completo su propia perspectiva en el material¹⁴⁵. Los discursos

¹⁴¹ Bruce, *Acts*, 34, con base en la traducción del griego realizada por B. Jowett. "Tucídides reconocía presentar a sus oradores diciendo lo que *parecía probable* que dijeron (no lo que pudieron decir), ciñéndose en la medida de lo posible a lo que él sabía sobre lo que habían expresado realmente" (Witherington, *History*, 25). Recoge la idea de Fornara, *Nature of History*, 154-155, de que *no* era una convención de los historiadores antiguos inventarse sin más los discursos, como a menudo se cree (27).

¹⁴² "Lucas sigue tan de cerca la tradición historiográfica que debemos suponer que ha leído a los historiadores" (Dibelius, *Studies*, 183). E. Plümacher traza un especial paralelo con Dionisio de Halicarnaso en "The Mission Speeches in Acts and Dionysius of Halicarnassus", en Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel*, 251-266: "La concepción lucana de los discursos misionales como factores determinantes del curso de la historia es idéntica a la de Dionisio" (258).

¹⁴³ Véase *supra*, n. 44; Haenchen, *Acts*, 80.

¹⁴⁴ Dibelius percibe esto mismo en numerosos discursos de las *Helénicas*, de Jenofonte (*Studies*, 143-144).

¹⁴⁵ "Este tipo de sermón cristiano parece haber sido habitual cuando escribió el autor (hacia 90 d. C.). ¡Era así como se predicaba y como debe ser predicado el Evangelio!" (Dibelius, *Studies*, 165, refiriéndose a los "discursos misioneros" de Hch 2, 3, 10 y 13). Típico de Dibelius resulta su resumen: "A fin de cuentas... [Lucas] no es un historiador, sino un predicador" (183). Esa conclusión la toma U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (WMANT 5; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1963), quien comenta: "Los discursos apostólicos de Hechos son en un sentido muy evidente sumarios de una concepción teológica (la de Lucas); no deben ser valorados

de Hechos muestran claros indicios de material no lucano, que es probablemente resultado de sus indagaciones y que, en consecuencia, podría ofrecer material-fuente para estudiar la primitiva expansión y enseñanza cristiana, pero solo si se usa con cuidado. Representan la impresión producida en Lucas por los episodios y personajes que describe. Por tratarse de historia y teología vista a través de los ojos de Lucas, esos discursos no pueden dejar de reflejar también los intereses de ese autor.

Tan importante es el material potencialmente ofrecido por los discursos de Hechos para nuestra mejor apreciación del anuncio y la teología del cristianismo primitivo que vale la pena detenerse a examinar algunos de los ejemplos clave. Echemos aquí una mirada a los tres principales discursos o sermones atribuidos a Pedro¹⁴⁶.

a. Hechos 2,14-36/39: discurso de Pedro en Pentecostés

Hay algunos indicios de que Lucas pudo servirse de tradición anterior.

1) Este discurso es un buen ejemplo de sermón judío: un midrás sobre Joel 2,28-32, con apoyo en textos de los Salmos y rematado con Hch 2,39 (alusivo a también Joel)¹⁴⁷.

2) La cita de Joel se encuentra solo aludida en otras partes del NT¹⁴⁸, lo cual sugiere que el pensamiento que se desprende de todo este pasaje había quedado establecido como parte de la tradición cristiana. Salmos 16,8-11, citado en Hch 2,25-28, podría formar parte de la panoplia teológica de Lucas: aparece solo aquí y en Hch 13,35. Pero Sal 110,1 (citado en 2,34-35) sin duda pertenece a la reflexión cristiana inicial sobre lo que le sucedió a Jesús¹⁴⁹.

3) La escatología es sorprendentemente primitiva comparada con el resto de Hechos. Por lo general, se reconoce que Lucas no compartía la idea

como testimonios de teología cristiana antigua, y menos aún de la más antigua, sino como teología lucana de los años finales del siglo primero" (186). Similarmente, E. Schweizer, "Concerning the Speeches in Acts", en L. E. Keck / J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts* (Nashville: Abingdon, 1966), 208-216. Dibelius y Wilkens son seguidos por Jervell, *Apg.*, 152.

¹⁴⁶ Examinaré con más detención otros discursos en la secuencia presentada por Hechos (§ 27, 31, 33).

¹⁴⁷ Cf. J. Bowker, "Speeches in Acts: A Study in Proem and Yelammadenu Form": *NTS* 14 (1967-68) 96-111.

¹⁴⁸ Concretamente, en Rom 10,13 y 1º Cor 12,31.

¹⁴⁹ Véase *infra*, § 23.4d. Nótese sobre todo Mc 12,36; 1 Cor 15,25; Heb 1,13.

de que la (nueva) venida de Cristo era inminente: en diversos pasajes parece matizar esa creencia¹⁵⁰, y la Iglesia, tal como él la presenta en Hechos, da la impresión de estar preparada para una larga espera¹⁵¹ con una escatología de “los acontecimientos últimos”, en vez de pensar que “el final está cerca”¹⁵². Por eso llama la atención que el discurso de Pedro conserve la primitiva nota de expectativa de lo inminente: la cita de Joel sustituye el hebreo “después” por la expresión más intensa “en los últimos días” (*en tais eschatais hēmerais*, 2,17)¹⁵³, y 2,19-20 conserva la imaginería apocalíptica de la convulsión cósmica, que resalta la expectación. El pasaje tiende a producir la impresión de que era inminente “el día grande y terrible del Señor” (el del juicio), lo cual es indicio de tradición muy temprana.

4) La cristología misma parece primitiva en varios puntos. El nombre propio Jesús –“Jesús el Nazareno” (2,22), “Jesús” (2,32), “este Jesús” (2,36)– no tarda en perderse en el NT detrás del nombre más formal “Cristo” o “Señor”. A Jesús se hace referencia con un lenguaje notablemente poco alusivo a su divinidad, como “un hombre acreditado por Dios”, y se describen sus hechos prodigiosos como “señales que hizo Dios por medio de él” (2,22). Al hablar de “juramento” en 2,30 se alude probablemente a Sal 89,4, con lo cual se estaría recordando la promesa hecha a David en 2 Sm 7,12-16. Esa promesa parece haber reverberado en la comparecencia de Jesús ante el consejo judío¹⁵⁴, y en tal caso es casi seguro que estuvo presente desde el principio en el pensamiento cristiano primitivo. “El Mesías” es aún un título (2,31), mientras que en otras partes del NT se ha convertido prácticamente en un nombre propio “Jesucristo”. Muy interesante es la descripción de Jesús como el que confiere el Espíritu después de su exaltación (2,33), idea que probablemente refleja la influencia del predecesor de Jesús, Juan el Bautista¹⁵⁵, pero que casi no vuel-

¹⁵⁰ En particular Lc 19,11; 21,24; Hch 1,6-7.

¹⁵¹ Esta es una tesis principal de Conzelmann, *Theology*; un breve estudio aparece en mi *Unity and Diversity*, § 71,2.

¹⁵² Nótese, por ejemplo, que el juicio final parece menos inminente en Hch 10,42 y 17,31.

¹⁵³ Cf. Is 2,2; Miq 4,1; véase *infra*, § 22 n. 139. Hechos tiene también “y profetizarán” al final de 2,18. Esto podría ser una adición del mismo Lucas, puesto que él subraya la importancia de la profecía en otros pasajes (“profeta” aparece cincuenta y nueve veces en Lucas-Hechos), incluido el papel del Espíritu como inspirador de profecía (Lc 1,67; Hch 19,6). Pero el Espíritu de profecía es un modo tradicional de entender el Espíritu (cf. particularmente Nm 11,29) que era ampliamente compartido en el cristianismo primitivo (1 Cor 12,10; 14,1-5; 1 Tes 5,19-20; 1 Pe 1,10-11; Ap 19,10).

¹⁵⁴ *Jesús recordado*, 699-700, 713-715, 800-802.

¹⁵⁵ Mc 1,8 parr.; cf. Hch 1,5. Véase *infra*, § 23.4e.

ve a aparecer en ningún otro lugar del NT. En cierto modo, lo más notable de todo es que se cita la resurrección/ascensión como prueba de que “Dios lo ha hecho Señor y Mesías” (*kai kyrrion auton kai Christon epoiesen ho theos*, 236). Esta afirmación corresponde muy probablemente al primer arrebató de entusiasmo, pero toda idea de que Jesús no fue *hecho* Mesías hasta su resurrección se excluyó pronto en favor de otras más cuidadosamente formuladas¹⁵⁶. Dado que la cristología había alcanzado un desarrollo mucho mayor cuando escribió Lucas, cuesta pensar que él intentase promover esos puntos de vista antiguos. Más probable es que haya utilizado recuerdos o tradiciones procedentes del acervo común o sacadas a la luz por su investigación.

La conclusión parece, pues, clara. Por mucho que el primer sermón de Pedro deba a la técnica compositiva de Lucas, verosíblemente él se sirvió de fuentes muy primitivas para su composición. Cuesta pensar que un sermón inicial fuera tan breve. Pero no es un esbozo ni un resumen: contiene una exposición completa y redonda. En consecuencia, podemos imaginar a Lucas preguntando con sumo interés a quienes recordaban la predicación primitiva de la iglesia jerosolimitana y elaborando el sermón a base de esas memorias y de ideas que habían subsistido hasta entonces desde los primeros días de los comienzos del cristianismo en Jerusalén.

b. Hechos 3,11-26: predicación de Pedro en el templo

De nuevo, Lucas parece haber utilizado alguna tradición muy antigua para componer este sermón. Ante todo, tiene una cristología que no vuelve a encontrarse en el resto del NT, y también un sonido claramente primitivo, sobre todo en los títulos que se emplean para Jesús.

1) Él es llamado *pais*, “siervo” (3,13.26) con un lenguaje que procede casi con seguridad de LXX Is 53,13: “mi siervo (*pais*)... será glorificado”. La idea de la glorificación de Jesús por Dios es excepcional en el NT, fuera del evangelio de Juan, y la aplicación a Jesús del título *pais* se limita a Hch 3–4 (más 4,25.27.30)¹⁵⁷. Esta alusión al famoso Canto del Siervo de Is 52,13–53,12 es seguramente muy temprana, puesto que expresa solo una teología de sufrimiento y triunfo posterior (3,13-15), mientras que otras alusiones a él en conexión con el sufrimiento de Je-

¹⁵⁶ Pero cf. Hch 13,33; Heb 1,5; 5,5.

¹⁵⁷ Bibliografía en BDAG, 750-751, a la que hay que añadir el estudio de Cadbury en *Beginnings* V, 364-370. Barrett se equivoca al negar la aparición de *pais* en LXX Is 53 (*Acts*, 194).

sús, aun sin dejar de ser primitivas, expresan una teología de expiación¹⁵⁸.

2) También se le llama “el santo y justo” (3,14), epítetos raramente empleados para Jesús en otros pasajes neotestamentarios¹⁵⁹.

3) No menos rara es la aplicación a él del nombre *archēgos*, “jefe” o “iniciador” (3,15; 5,31), solo empleado de nuevo en Heb 2,10 y 12,2.

4) Es destacable la línea de pensamiento semítico de 3,19-20. En 3,19 se complementa la idea griega del arrepentimiento con la idea hebrea de la conversión, de dar media vuelta (*šub*), para un cambio radical de dirección en la vida¹⁶⁰. Y en 3,20-21 sigue habiendo indicios de esa línea de pensamiento, cuya primera formulación puede ser atribuida a alguien para quien los giros semíticos entraban en su manera natural de expresarse: “del rostro del Señor [= Dios]”; “envíe al Mesías nombrado para vosotros”; “todo lo que Dios habló por boca de sus santos profetas”.

5) Aún más destacable es la presencia en 3,19-21 de remas antiguos: el de la exhortación a un arrepentimiento que traiga tiempos de renovación, con el regreso de Jesús y la restauración universal¹⁶¹, y el del “Señor” (clara referencia a Dios) que enviará al Cristo, ahora en el cielo, esperando ser llamado a la tierra. Sea lo que sea aquello a lo que concretamente se refieren las frases, podemos decir que aquí se habla de Jesús recibido en el cielo y esperando la señal para volver como el Cristo a hacer realidad los tiempos de renovación y restauración de todas las cosas. Como 2,17, esto es una escatología —y una escatología inminente— que Lucas no parece promover en ningún otro lugar. En conjunto, el lenguaje encierra una sensación de excitación expectante ante la perspectiva de que el Cristo, tras su reciente partida, regrese pronto para llevar la historia a su culminación. No debe sorprendernos, pues, que J. A. T. Robinson haya descrito este pasaje de Hechos como “la cristología más primitiva de todas”¹⁶².

¹⁵⁸ Cf. Mc 10,45; Rom 4,24-25; 1 Pe 2,22-25. Véase también *infra*, § 23.4g y 23.5.

¹⁵⁹ “Santo”: Lc 4,34; Jn 6,69. “Justo”: Mt 27,19; Hch 7,52; 22,14; 1 Jn 2,1.

¹⁶⁰ Véase *Jesús recordado*, 571-579.

¹⁶¹ Las dos expresiones con “tiempos” en 3,19-21, “tiempos de renovación” y “tiempos de restauración”, no tienen paralelo en el resto del NT. Como carecemos de información para captar plenamente su significado y distinguir una de otra, seguimos en la duda sobre cómo deben ser relacionadas mutuamente.

¹⁶² J. A. T. Robinson, “The Most Primitive Christology of All?”, en *Twelve New Testament Studies* (Londres: SCM, 1962) 139-153.

6) También hay que destacar la presentación de Jesús como el cumplimiento de la promesa del Señor Dios a Moisés de que suscitaría un profeta como él (3,22.23, en referencia a Dt 18,15-16)¹⁶³, promesa que solo cuenta con una nueva cita explícita en 7,37. Sorprendentemente, esa promesa de un profeta como Moisés no aparece muy reflejada en los escritos judíos de la época¹⁶⁴. Pero algunos textos de Dt 18 parecen haber atraído la atención de los cristianos ya en los primeros tiempos. Y ese reflejo primitivo, aunque nunca se convirtió en elemento cristológico central (siendo “profeta” un término inadecuado para describir la importancia de Cristo), dejó huellas en varios puntos de la tradición¹⁶⁵.

7) Y verdaderamente único en el NT es el argumento final de que Jesús, como siervo de Dios, cumple la promesa de la alianza de ser una bendición para todas las naciones (Gn 22,18), pero primero para Israel (3,24-26)¹⁶⁶.

Es difícil evitar la conclusión de que Lucas dispuso de alguna tradición muy antigua al elaborar su discurso de Pedro. Que él se molestase en buscar y utilizar ese material es un claro indicio de que se sintió de alguna manera presionado a la hora de escribir este tipo de composiciones. Y el manifiesto primitivismo de la cristología indica que Lucas era seguramente consciente de algunos peligros de anacronismo y que no pretendió que el sermón sirviera de pauta para la predicación en sus propios días¹⁶⁷. No podemos decir más, ni necesitamos decir más. En lo que concernía a Lucas y a sus lectores, no importaba si Pedro se había expresado exactamente en esos términos. Bastaba con que las palabras ofrecieran una representación válida de lo que Pedro dijo o podía haber dicho en la ocasión referida.

c. Hechos 10,34-43: discurso de Pedro a Cornelio

El tercer sermón de Pedro se encuentra en la segunda parte del relato de la conversión del centurión gentil Cornelio. También en este caso se

¹⁶³ La cita de 3,22-23 es una combinación de Dt 18,15-16.19 y Lv 23,29. La esperanza de un profeta como Moisés no tenía nada que ver originariamente con Lv 23,29, pero, combinada con este texto, constituye una severa advertencia llena de fuerza: es la respuesta al nuevo Moisés lo que determina que se sea o no miembro del pueblo.

¹⁶⁴ Pero véase *Jesús recordado*, 740; Barrett, *Acts*, 208; Fitzmyer, *Acts*, 289-290.

¹⁶⁵ Cf. Mc 9,7; Jn 1,25; 6,14; 7,52.

¹⁶⁶ El texto evoca la repetida promesa a Abrahán, Isaac y Jacob (Gn 12,3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,14), aunque esta cita específica procede directamente de Gn 22,18 y 26,4; cf. § 36.1b, *infra*.

¹⁶⁷ Con el debido respecto a la persistente opinión de Dibelius, Wilckens y Schweitzer (*supra*, n. 145).

trata de un discurso finamente elaborado y tan breve que apenas llevaría más de un minuto pronunciarlo. Como sugiere 10,44 y dice explícitamente 11,15, apenas había empezado el discurso cuando intervino el Espíritu. Pero, una vez más, estamos ante una pieza redonda, en la que no hay necesidad de añadir nada.

Su estructura es bastante clara. La parte principal del discurso (10,36-43) está construida en torno a cinco alusiones a la Escritura:

- 10,34: Dt 10,17 (Dios no es parcial), un principio fundamental de la justicia judía a menudo reflejado en la literatura judía temprana¹⁶⁸.
- 10,36: Sal 107,20 (“envió su palabra y los sanó”).
- 10,36: menos claramente, Is 52,7 (“los que anuncian la paz”). Ambos textos de 10,36 bien podrían haber pertenecido a un primitivo acervo de textos cristianos; Sal 107,20 es reflejado de nuevo en 13,26, e Is 52,7 vuelve a ser citado en Rom 10,15 como parte de una cadena de textos.
- 10,38: Is 61,1 (“ungido con el Espíritu Santo”).
- 10,39: Dt 21,22 (“colgado de un árbol”). Que esto es parte de una anterior polémica contra la creencia en un Mesías crucificado podría deducirse de Gál 3,13: “Maldito todo el que cuelga de un árbol” (cf. 1 Cor 1,23). Posiblemente, esa polémica era parte de la motivación de Pablo como perseguidor. Esta conexión con el Deuteronomio no tuvo desarrollo en otros pasajes.

A las alusiones escriturísticas siguen la ya familiar mención de la muerte y resurrección de Jesús, así como una exhortación implícita a creer y la promesa de perdón. El discurso contiene los mismos elementos lucanos, pero también, posiblemente, otros más antiguos: la responsabilidad de los judíos en la ejecución de Jesús (10,39)¹⁶⁹; el tema del testimonio, dos veces repetido (10,39.41.43); la resurrección como hecho “manifiesto” (10,40.41); la mención del nombre de Jesús (10,43); y ahora, también, una escatología menos inminente, más distante (10,42), que sugiere una mayor perspectiva temporal.

Pero, una vez más, hay elementos primitivos.

¹⁶⁸ 2 Cr 19,17; Eclo 35,12-13; *Jub* 5,16; 21,4; 30,16; 33,18; *1 Hen* 63,8; *SalSI* 2,18; Pseudo-Filón 20,4; *2 Bar* 13,8; 44,4. Véase también Pablo (Rom 2,11).

¹⁶⁹ J. A. Weatherly, *Jewish Responsibility for the Death of Jesus in Luke-Acts* (JSNTS 106; Sheffield: Sheffield Academic, 1994), concluye que Lucas utilizaba la tradición que ponía esto de relieve (242).

1. El mensaje, centrado en Israel (10,36.42)¹⁷⁰.
2. “Sabéis” como posible indicio de un auditorio judío (10,36).
3. La colocación de Juan el Bautista y su bautismo en y como el comienzo de la misión de Jesús (10,37; cf. 1,22; 13,24)¹⁷¹.
4. Jesús, llamado aquí “el de Nazaret” (10,38), necesita aún ser identificado, no habiéndole sido aplicado todavía un título con mayor densidad (cf. 2,22).
5. Ungido por Dios con el Espíritu y con poder (10,38). En otras palabras, se presenta a Jesús como profeta inspirado: una cristología primitiva. El eco de Is 61,1 podría reflejar el concepto que tenía Jesús de sí mismo según se desprende de Lc 6,20 y 7,22, pero que no es característico de la cristología más elaborada de la segunda generación¹⁷².
6. La misión sanadora de Jesús es descrita en términos contenidos (buenas obras y exorcismos), y su éxito atribuido de nuevo a que “Dios estaba con él” (10,38; cf. 2,22). Esta descripción podría haberla hecho cualquier observador del ministerio de Jesús desde una perspectiva favorable. No deja de sorprender la yuxtaposición de tan moderado retrato con la afirmación confesional de 10,36.
7. La presencia del tema sufrimiento-triunfo final (resucitado por Dios después de ser ejecutado: 10,39-40), aún no una doctrina de la expiación. La frase “al tercer día” (10,40) carece de paralelo en Hechos, pero ya está recogida en la fórmula confesional recibida por Pablo después de su conversión (1 Cor 15,4).
8. La descripción de Jesús como “juez de vivos y muertos”, un rasgo característico, podría ser temprana. Que Dios ha elegido a otros para permitirles compartir su papel de juez final es una idea reflejada en la especulación judía de la época en relación con grandes figuras como Henoc y Abel¹⁷³, así como en la tradición cristiana muy

¹⁷⁰ Cf. Hch 3,25 (véase *supra*, § 21.3b).

¹⁷¹ Cf. *A New Perspective on Jesus*, 124 y n. 93.

¹⁷² Véase *Jesús recordado*, 590-591. De todas maneras, Lucas hizo la afirmación más explícita en su versión del sermón de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,17-21.24), y en el evangelio subraya hasta qué punto se barajó la posibilidad de que Jesús fuera un profeta durante su misión (Lc 7,16.39; 9,8.19; 13,33; 24,19).

¹⁷³ *Jub* 4,17-24; *1 Hen* 12-16; *TestAbr* [A] 13,3-10; *TestAbr* [B] 10; 11,2; *2 Hen* 22,8; 11QM^{elq} 13-14; véase también mi “Jesus the Judge”, en *The New Perspective on Paul*, cap. 18.

primitiva (Lc 22,30; 1 Cor 6,2); y la identificación de Jesús con la figura semejante a la de un hombre (“como un hijo de hombre”) de la visión de Dn 7,13-14 habría reforzado el vínculo en el caso de Jesús. Por otro lado, la formulación no tiene ninguna indicación de inminencia (cf. 17,31; compárese con 3,19-20) y se lee más bien como una doctrina de los acontecimientos últimos elaborada sobre la experiencia del retraso de la esperada parusía¹⁷⁴.

9. Las alusiones escriturísticas antes señaladas, en torno a las cuales se ha construido el discurso, aparecen todas con anterioridad en reflexiones cristianas sobre Jesús y su muerte y no son características de la cristología más desarrollada de años subsiguientes¹⁷⁵.

Además, 10,34-35 parece como una introducción añadida a material ya existente para encajarlo en el contexto: el salto desde 10,35 a 10,36 es más bien brusco (“En cuanto a la palabra que él envió...”)¹⁷⁶. Es posible, en efecto, que los vv. 34-35 y 43 fueran añadidos a un conjunto bastante coherente¹⁷⁷.

Una hipótesis verosímil que tiene en cuenta todos estos detalles recién mencionados es que Lucas elaboró su discurso sobre alguna tradición de

¹⁷⁴ Pero cf. 1 Pe 4,5 y 2 Tm 4,1.

¹⁷⁵ Véase § 23.5. Cf. G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in the Testament Preaching* (SNTSMS 27; Cambridge: Cambridge University, 1974), cap. 3: “El discurso de Pedro a Cornelio muestra que las primeras comunidades agrupaban pasajes de la Escritura para exponer y defender su interpretación no solo de la muerte, resurrección y exaltación de Jesús, sino también de su ministerio terreno” (84). En particular, “Sal 107,20 parece haber sido un *testimonium* empleado en la Iglesia primitiva para señalar la importancia del ministerio de Jesús” (75); Stanton sugiere también que el discurso de Pedro incluía originariamente una larga cita de Sal 107 (73).

¹⁷⁶ Sobre la torpeza del griego en este pasaje, véase Barrett, *Acts* I, 521-522. Fitzmyer comenta: “Si esta parte del discurso fuera simplemente un resumen del evangelio lucano y nada más, sería necesario explicar por qué Lucas utilizó aquí (vv. 36-38) este griego horrible” (*Acts*, 459-460).

¹⁷⁷ El énfasis en el testimonio de los profetas (10,43) es un tema constante en los discursos de Hechos y refleja también Lc 24,25-27.44-48. Aquí, Lucas podría haber tenido en mente Is 33,34, 55,7 y/o Jr 31,34. Falta la llamada al arrepentimiento, porque normalmente se refiere a la responsabilidad por la muerte del Cristo. Pero es reemplazada por una invitación a creer, con el énfasis paulino en “todo el que cree” destacando nuevamente (como en 3,25-26) la tensión con “el pueblo”. La frase es una ulterior variación en la fórmula de fe lucana —aquí “cree en él”—, y manifiesta más rotundamente el compromiso con la persona nombrada (tal como se expresaría normalmente en el bautismo). A esta invitación va unida la promesa de perdón de los pecados (supuestamente, una amplia gama de culpas no definidas). “Por su nombre” es una especificación ya puesta de relieve en 2,38 y 4,12.

predicación dirigida a gentiles “temerosos de Dios”^{*178}. Esto explicaría la ligera tensión entre las fórmulas más tradicionales y la dimensión más universal, evidente en 10,34-35.36c.39 (“el país de los judíos”) y 43 (“todo el que cree”). En cualquier caso, parece como si Lucas hubiera seguido nuevamente la práctica de Tucídides de poner “en boca de cada orador los sentimientos apropiados a las circunstancias”, expresados como probablemente lo habría hecho el orador, aunque al mismo tiempo esforzándose “lo más posible en transmitir el sentido general de lo que realmente se dijo”¹⁷⁹.

Para valorar debidamente estos discursos (y otros de Hechos) como testimonio de lo que los primeros discípulos creían, predicaban y enseñaban en los comienzos del cristianismo, no es necesario argumentar ni suponer que Pedro dijo realmente las palabras atribuidas a él. Ya he indicado mis razones para pensar que no las pronunció: dados los principios historiográficos entonces operantes, Lucas no habría considerado necesario, como tampoco su público, que los discursos fueran referidos al pie de la letra. Además, difícilmente podían haber quedado recogidos por entero los auténticos discursos o sermones en esas miniaturas de dos o tres minutos de duración en su transmisión de voz. Y es claro que el estilo de Lucas y sus peculiares tendencias teológicas conforman y estructuran los pasajes en cuestión. Pretender que el valor histórico de esos discursos dependa de que sean o no verdaderas transcripciones de lo que se dijo en las respectivas ocasiones es oscurecer y distorsionar su valor real.

Por otro lado, la evidencia de que Lucas se sirvió de material anterior para la composición de esos discursos es igualmente difícil de negar o rebatir, o incluso más¹⁸⁰. ¿Cómo logró acceso a ese material? Desde luego,

* La expresión “temerosos de Dios” es técnica. Designa a simpatizantes gentiles del judaísmo atraídos por su monoteísmo y sus altos ideales, aunque no integrados en él mediante la circuncisión (*N. del T.*).

¹⁷⁸ C. H. Dodd entiende que 10,34-43 “representa la forma de kerigma que utilizaba la Iglesia primitiva en sus primeros acercamientos a un público más amplio” (*The Apostolic Preaching and Its Developments* [Londres: Hodder & Stoughton, 1936, 1944], 27-28; también “The Framework of the Gospel Narrative”, *New Testament Studies* [Manchester: Manchester University, 1953] 1-11; véase también Bruce, *Acts*, 261).

¹⁷⁹ A la vista de los detalles recién enumerados, esa conclusión es preferible a la de Dibelius (*Studies*, 110-111) y Wilkens (*Missionsreden*, 46-50) de que el discurso es una composición lucana en su totalidad; similarmente, Lüdemann habla de “origen redaccional de todo el discurso” (*Early Christianity*, 128).

¹⁸⁰ H. J. Cadbury, “The Speeches in Acts”, *Beginnings*, V. 402-427, concluye: “Como Tucídides y otros compositores de discursos, [Lucas] intentó ofrecer lo que probablemente habían dicho los oradores... Esos textos indican al menos lo que a un

no fue porque de los discursos hubiera versiones escritas que él pudiera utilizar: eso supondría la existencia de una sociedad y un ambiente literarios, algo que ya hemos considerado muy poco probable para los inicios del cristianismo¹⁸¹. Ni tampoco –entiendo– porque los discursos se hubiesen conservado en formas fijas o estables, todavía en uso dentro de las comunidades de la época de Lucas: C. F. Evans hizo la famosa observación de que, en contraste con la tradición de Jesús, no se puede postular ningún *Sitz im Leben* para la repetición y conservación de los discursos de los apóstoles en la primera fase de crecimiento del cristianismo¹⁸². Una vez más, sin embargo, la discusión puede desviarse fácilmente por un camino equivocado al concebir desde una perspectiva literaria o cuasi literaria el acceso de Lucas a material genuinamente primitivo, como si solo hubiera la posibilidad de elegir entre la improbabilidad de una tradición fija (más aún, escrita) y la inverosimilitud de que algún discípulo fuera capaz de recordar los temas y las palabras de sermones pronunciados unos cincuenta años antes. Pero en una sociedad oral, como la que debemos suponer para los primeros grupos y comunidades del cristianismo, es fácil y adecuado concebir que discursos, sermones y enseñanzas de dirigentes proporcionaran material, temas, cuestiones relevantes, afirmaciones y argumentos luego utilizados en su predicación y enseñanza por quienes emergieron como maestros y presbíteros (= ancianos) de los distintos grupos y comunidades¹⁸³. Muchos de los temas y argumentos debieron de quedar superados tras nuevas reflexiones y enseñanzas dentro de esas comunidades y según el movimiento que los había generado se iba extendiendo y desarrollando. Pero Lucas habría tenido poca dificultad en encontrar antiguos maestros y presbíteros capaces de recordar

cristiano de la generación siguiente bien informado le parecerían las líneas principales del mensaje cristiano tal como lo presentaron primero los seguidores de Jesús en Palestina y en las ciudades del mundo mediterráneo” (426-427).

¹⁸¹ Véase n. 62, *supra*.

¹⁸² C. F. Evans, “The Kerygma”: *JTS* 7 (1956) 25-41. Jervell resume la tesis de Evans –“No es concebible que los discursos de los apóstoles fueran repetidos año tras año y que no se pueda discernir un *Sitz im Leben* para su conservación” (*Apg.*, 68)–, pero luego procede a matizar lo declarado (70-72). En cambio, R. Bauckham, “Kerygmatic Summaries in the Speeches of Acts”, en Witherington (ed.), *History*, 154-184, va más allá del famoso intento de Dodd en su *Apostolic Preaching* de reconstruir sumarios kerigmáticos tradicionales utilizados por Lucas y manifiesta que “en sus resúmenes de la historia de Jesús en esos discursos, Lucas sigue una forma –yo la llamaría ‘resumen kerigmático’– que era muy tradicional pero también muy flexible y variable” (190), basándose en paralelos con otros “sumarios kerigmáticos”, particularmente los presentes en la *Ascensión de Isaías* y en Ignacio de Antioquía.

¹⁸³ Observaciones similares fueron ya hechas por Moffatt, *Introduction*, 306.

todavía esos temas y argumentos de una época anterior, aunque la tradición viva de las iglesias los hubiera dejado atrás. Mi idea, pues, es que una tesis elaborada aproximadamente sobre estas líneas es la que mejor permite entender todos los datos llegados hasta nosotros en los primeros discursos de Hechos.

21.4 Las cartas de Pablo

En los modernos intentos de rastrear los orígenes del cristianismo, la fuente más valorada ha sido, con mucho, el epistolario paulino. La razón es sencilla: las cartas de Pablo contienen testimonios directos de acontecimientos relacionados con la primera generación, mientras que Hechos, en el mejor de los casos, ofrece testimonios de segunda mano para la mayoría de los relatos, y, según la opinión de muchos, completamente secundarios. Aun cuando tengan razón quienes opinan que los pasajes de Hechos con “nosotros/nos” atestiguan participación personal en los acontecimientos o viajes referidos, para su relato sobre el desarrollo pre-paulino del nuevo movimiento tuvo que haberse servido Lucas de testimonios de segunda o tercera mano. Lo *positivo* de establecer un contraste entre Lucas y Pablo es que este estuvo involucrado activamente en varias de las decisiones clave que acabaron configurando el cristianismo tanto en su expansión como en su teología. Inevitablemente, pues, el testimonio de Pablo ocupa un lugar preeminente¹⁸⁴. Lo *negativo* del contraste es el olvido de que Pablo fue una figura controvertida en esa expansión y un apasionado defensor de una manera de entender el Evangelio y sus implicaciones que otros creyentes en Jesús como Mesías encontraban difícil de aceptar. Pablo, en otras palabras, no puede ser considerado como un testigo neutral de lo que narra¹⁸⁵. Es cierto que Lucas tenía su propia perspectiva respecto a los acontecimientos por él referidos. ¡Pero también la tenía Pablo! Ninguno de los dos es completamente “histórico”; las respectivas visiones modelan lo referido por ambos¹⁸⁶. Dicho todo esto, queda el hecho fundamental de que las cartas de Pablo son preferentemente acreedoras de nuestra atención.

¹⁸⁴ La priorización de las cartas de Pablo sobre Hechos se remonta a Baur, *Paul*, 5-14.

¹⁸⁵ “No se ha tenido suficientemente en cuenta que Gálatas es todo menos un documento autobiográfico objetivo y libre de prejuicios; se trata más bien de un opúsculo sumamente polémico y controvertido” (Weiss, *Earlier Christianity*, 158; véase también 258-259).

¹⁸⁶ Véase de nuevo *infra*, § 28.1a.

a. *¿Qué cartas se deben al propio Pablo?*

Esta pregunta debe ser considerada, puesto que, como varias cartas indican, probablemente contaba Pablo con la colaboración de un secretario o escriba; es decir, Pablo dictaba sus cartas y tan solo añadía de su puño y letra un saludo al final¹⁸⁷. Este hecho, a su vez, suscita la cuestión de cuál fue la verdadera contribución del secretario/escriba en cada epístola paulina. Normalmente, el secretario se limitaba a escribir lo dictado. Pero podía tener más responsabilidades. Por ejemplo, en la preparación del original a partir de un borrador dictado, el autor podía dejar que el secretario efectuara cambios de menor entidad en la forma o en el contenido. Y en ocasiones, cuando por una larga colaboración el secretario había llegado a conocer bien el pensamiento y los intereses del autor, este podía confiarle la entera redacción de la carta en su nombre. Tenemos así que siete de las cartas paulinas indican autoría conjunta, lo cual sugiere la posibilidad de que el coautor hubiese contribuido con su propio lenguaje o sus sentimientos¹⁸⁸. En consecuencia, la pregunta con la que hemos encabezado esta sección debe ser reformulada: ¿qué cartas están escritas con las palabras del propio Pablo?¹⁸⁹

El consenso mayoritario durante la mayor parte del siglo XX ha sido que las cartas atribuidas a Pablo en el Nuevo Testamento se pueden dividir con seguridad en dos o tres categorías:

1. Siete cartas indiscutidas: Romanos, 1 Corintios, 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses y Filemón.
2. Dos de autoría incierta: Colosenses y 2 Tesalonicenses.
3. Cuatro atribuidas por lo general a la generación inmediatamente posterior a la de Pablo: Efesios y las epístolas pastorales (1 Timoteo, 2 Timoteo y Tito).

1) En el primer grupo, los indicios de coautoría no nos han desviado de la conclusión general de que las cartas son genuinamente paulinas. Aunque los sentimientos perceptibles en ellas procedieran también de un colaborador, pueden ser atribuidos en conjunto a Pablo mismo. Y el hecho de que este no vincule ningún otro nombre al suyo en la redacción de Romanos (Tercio se define como escriba [Rom 16,22]) presumiblemente

¹⁸⁷ Rom 16,22; 1 Cor 16,21; Gál 6,11; Col 4,18; 2 Tes 3,17; Flm 19.

¹⁸⁸ 1 Corintios (Sóstenes), 2 Corintios (Timoteo), Filipenses (Timoteo), Colosenses (Timoteo), 1 y 2 Tesalonicenses (Silvano y Timoteo), Filemón (Timoteo).

¹⁸⁹ Consideraré esto más detalladamente en § 29.8c, *infra*.

indica su intención de que esta epístola fuera considerada como la expresión especial y distintiva de sus propios puntos de vista. Donde surge discrepancia entre los comentaristas es en lo tocante a la integridad de algunas cartas: ¿fueron compuestas tal como han llegado hasta nosotros o son el resultado de la combinación por un revisor posterior de dos o tres cartas distintas? Hay encendidas disputas al respecto, particularmente en los casos de 2 Corintios y Filipenses¹⁹⁰. Pero, de todos modos, se suele admitir que los diversos elementos son partes auténticas de cartas escritas o dictadas por Pablo. Posteriormente entraré más a fondo en esta cuestión, ocupándome de cada uno de los casos.

2) En cuanto a las dos cartas de la segunda categoría, me inclino por aceptar como hipótesis de trabajo que ambas proceden del mismo Pablo, pero que, en su forma actual, pueden deber más al secretario que las del primer grupo. Particularmente en el caso de Colosenses, el vocabulario, algo distinto, podría ser indicio de que Pablo (en prisión) encomendó a otro (¿Timoteo?) la redacción de la carta, aunque luego pudo mostrar su conformidad (y autorización) añadiendo sus propias palabras al final (Col 4,18)¹⁹¹.

3) Respecto a las cuatro cartas restantes, comparto la posición de la mayoría de los estudiosos, que las consideran seudónimas¹⁹². Tomando una postura que algunos juzgan polémica, manifiesto mi creencia de que estas epístolas son posteriores a la muerte de Pablo, pero fueron escritas por discípulos muy cercanos, y que su contenido está formado por lo que ellos consideraban como exposiciones aceptables, e incluso autorizadas, de ideas de Pablo en las cambiantes circunstancias de la época. Es decir, distingo estas cartas de las enumeradas en el segundo grupo —de Colosenses en particular— en que, aunque probablemente ninguna de ambos grupos es atribuible al mismo Pablo, las del tercer grupo fueron escritas cuando él (a diferencia de lo sucedido con Colosenses) ya no podía dar su aprobación final a lo escrito en su nombre, porque había muerto. Así pues, el carácter seudónimo (la seudonimia) de estas cartas no respondía a una voluntad de engañar a los destinatarios, sino a una práctica en consonancia con las costumbres de la época¹⁹³. Indico mi posición en este punto, dado que necesito explicar que si no abordo Efesios hasta el final del presente tomo (§ 37.1) ni me ocupo de las pastorales es porque no quiero dar por concluido un estudio completo de la cuestión de la seudonimia, que será necesario en el tomo III.

¹⁹⁰ Véase *infra*, § 32.7 y § 34.4a.

¹⁹¹ Véase *infra*, § 34.6b.

¹⁹² Véase *infra*, § 37 n. 208.

¹⁹³ Véase *infra*, § 37 n. 209.

El valor de las cartas de Pablo resulta inestimable por la información que ofrecen, mucha a través de alusiones, más otra que el lector puede obtener por medio de inferencias. A veces Pablo indica que él recibió y transmitió tradición, utilizando los términos técnicos para recibir (*paralambanō*) y transmitir (*paradidōmi*) tradición y dando claramente a entender que esto fue un importante aspecto del inicio de una nueva vida como cristiano (catequesis) y de la fundación de una nueva iglesia¹⁹⁴.

b. Elementos autobiográficos

La información es breve, pero abarca una considerable porción de la vida de Pablo anterior a la composición de sus epístolas¹⁹⁵:

- Israelita/hebreo: Rom 11,1; 2 Cor 11,22; Flp 3,5.
- Pasado precristiano: Gál 1,13-14; Flp 3,4-6.
- Conversión/encomienda/apostolado: 1 Cor 9,1; 15,8.10; 2 Cor 4,4.6; Gál 1,1.12.15-16.
- Tiempo en Arabia: Gál 1,17.
- Primeras relaciones con Jerusalén: Gál 1,17-20.
- Primera misión: Gál 1,21-23.
- Segunda visita a Jerusalén/Concilio de Jerusalén: Gál 2,1-10.
- Importante incidente en Antioquía: Gál 2,11-14/17.
- Predicación a gentiles: Rom 10,14-17; 11,13; 1 Cor 15,1-11; 2 Cor 5,18-21; Gál 1,6-9; 1 Tes 1,9-10.
- Fundamentos de su misión: Rom 11,13-15; 15,20; 2 Cor 10,12-16; Gál 2,9.
- Peligros de la misión: 2 Cor 11,23-28.
- Propósito de ir a España: Rom 15,23-24.28.
- El compromiso de la colecta: Rom 15,26-31; 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8-9; Gál 2,10.
- Teología/teologización de Pablo: ¡sus cartas mismas!

¹⁹⁴ *paralambanō*: 1 Cor 11,23; 15,1.3; Gál 1,9; Flp 4,9; Col 2,6; 1 Tes 2,13; 4,1; 2 Tes 3,6; *paradidōmi*: Rom 6,17; 1 Cor 11,2.23; 15,3; *paradosis* (tradición): 1 Cor 11,2; 2 Tes 2,15; 3,6.

¹⁹⁵ E.-M. Becker, "Autobiographisches bei Paulus", en E.-M. Becker / P. Pilhofer (eds.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT 187; Tübinga: Mohr Siebeck, 2005), 67-87, proporciona una lista más completa de declaraciones y textos autobiográficos (82-83). Ya he señalado los puntos de coincidencia entre Hechos y las cartas paulinas con respecto a los movimientos de Pablo (§ 21.2c[3]).

Este material ofrece, obviamente, un programa que desarrollar cuando llegue el momento de estudiar la participación de Pablo en la formación del cristianismo.

c. Referencias al judaísmo de la época

Dado que el cristianismo surgió de entre la diversidad del judaísmo del Segundo Templo, es conveniente detallar también la información que las cartas paulinas proporcionan sobre ese judaísmo, aunque solo sea por la luz que tal información arroja sobre el carácter del cristianismo (al tener este sus raíces en el judaísmo del Segundo Templo). Pablo, después de todo, es el único fariseo conocido del que se conservan todavía escritos personales de la época anterior a la destrucción del templo¹⁹⁶. Por supuesto, los judíos actuales no suelen considerar a Pablo un testigo judío; para ellos es un apóstata y no puede representar el judaísmo en ningún sentido aceptable. Pero, en gran medida, tal postura proviene de una concepción del judaísmo configurada por la Misná, los talmudes y midrases tras la destrucción de Jerusalén; o sea, por el judaísmo (rabínico) clásico. Pablo, sin embargo, da testimonio del judaísmo del Segundo Templo en al menos parte de su diversidad: el judaísmo, podríamos decir, del que brotaron el cristianismo y el judaísmo rabínico¹⁹⁷. De hecho, sus cartas —como también, claro está, los evangelios sinópticos— contienen algunos de los mejores testimonios llegados hasta nosotros “desde dentro” del judaísmo del Segundo Templo en sus últimos cuarenta años, aproximadamente. Junto con los manuscritos del mar Muerto y varios pseudoepígrafos, esos escritos neotestamentarios se pueden clasificar adecuadamente como documentos *judíos* y demuestran lo variado que en sus últimos cien años fue el judaísmo del Segundo Templo¹⁹⁸. Pablo, en otras palabras, se consideraba una auténtica voz judía dentro de la cacofonía religiosa del mundo helenístico en el siglo I, y precisamente por eso merece ser escuchado de nuevo con oídos atentos¹⁹⁹.

Su testimonio sobre el judaísmo coincide, naturalmente, con sus primeros elementos autobiográficos, dado que Pablo aparece inicialmente en

¹⁹⁶ Josefo declara que comenzó a gobernar su vida por las reglas de los fariseos cuando tenía diecinueve años (*Vida*, 12), pero todo su escrito concierne al período 70-100 d. C. (véase *infra*, § 21.1a).

¹⁹⁷ De ahí el evocador título de A. F. Segal, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World* (Cambridge: Harvard University, 1986).

¹⁹⁸ Segal, *Paul the Convert*, xi-xvi; Hengel, “Early Christianity”, 21-28.

¹⁹⁹ Véase S. Meissner, *Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus* (WUNT 2.87; Tübinga: Mohr Siebeck, 1996).

escena como fariseo. En la lista ofrecida a continuación destacan los elementos que funcionaban como marcadores de identidad más distintivos del judaísmo del Segundo Templo y que, según dan a entender los escritos paulinos, eran de gran importancia para los judíos, incluidos muchos de los judíos creyentes en Jesús, y, en algunos casos, para el mismo Pablo:

- Fe credal (Dt 6,4) en que Dios es uno: Rom 3,30; 1 Cor 8,6; Gál 3,20.
- Dios, creador: Rom 1,25; 4,17; 11,36; 1 Cor 8,6; 10,26; Col 1,15.
- Aversión total a la idolatría: Rom 1,18.20.23; 1 Cor 5,10-11; 6,9; 8,7.10; 10,7.14; Gál 5,20; 1 Tes 1,9.
- Elección de Israel: Rom 3,1-4; 9,4-13; 11,5-7.28-29.
- Identidad como “hebreos”: 2 Cor 11,22; Flp 3,5.
- La Ley como rasgo definitorio: Rom 2,12-23; 3,19; 7,1.12.14.16; 8,4; 9,31; 10,5; 13,8-10; 1 Cor 9,20; Gál 3,19-24; 4,4-5; 5,3.14; Flp 3,5-6.
- “Celo” por la Ley: Rom 10,2; Gál 1,13-14; Flp 3,6.
- Alta valoración de tradiciones ancestrales: Gál 1,14; Col 2,8.
- Importancia de las “obras de la Ley”: Rom 2,13; Gál 2,14-16; 3,10.
- Especialmente de la circuncisión: Rom 2,25-3,2; Gál 5,2-3; 6,12-13; Flp 3,3.5.
- “La circuncisión” = los judíos/Israel en general: Rom 3,30; 15,8; Gál 2,7-9; Flp 3,3.
- Importancia de las leyes alimentarias: Rom 14,2-3.20; Gál 2,11-14.
- El sábado: Rom 14,5-6; 1 Cor 16,2; Gál 4,10; Col 2,16.
- Hostilidad a la licencia sexual (*porneia*): 1 Cor 5,1; 6,15-20; 10,8; 2 Cor 12,21; Gál 5,19; Col 3,5.
- El culto y el templo (de Jerusalén): Rom 5,2; 12,1-2; 15,16; 1 Cor 10,18; 2 Cor 6,16; 2 Tes 2,4.
- La autoridad de la Escritura (*kathōs gegrapται* (“como está escrita”): unas treinta veces.

Se podría ampliar la lista, y, desde luego, la mayor parte de las referencias precisan alguna exégesis que ponga de manifiesto toda su pertinencia²⁰⁰. En particular, muchas de las alusiones habrían sido conflictivas, porque Pablo estaba en proceso de redefinir o reconfigurar esos marcadores de identidad a la luz de su nueva fe en Cristo. Pero, aun con esos de-

²⁰⁰ Véase *Theology of Paul*, e *infra*, particularmente § 27.2-5, 31.7, 32.5, 33.3.

fectos, este elenco proporciona un interesante atisbo de la visión de sí mismo y de las prioridades que tenía el judaísmo del tiempo de Pablo.

d. Conocimiento de Jesús, dado por supuesto

En la investigación sobre la “vida de Jesús” se subraya frecuentemente el poco interés que muestra Pablo respecto a la vida anterior a la pasión. En cambio, se tienen demasiado poco en cuenta los indicios de que Pablo acaso daba *por supuesto* su conocimiento sobre Jesús y el carácter de su misión. Aquí no debemos pasar por alto que, en cualquier caso, Pablo escribía a iglesias e individuos que habían sido bautizados *en el nombre de Jesús* y recibido (no podemos por menos de suponerlo) alguna catequesis o enseñanza básica relativa a Jesús, el *Cristo*, cuyos seguidores empezaban a ser denominados en relación con ese apelativo (cristianos). Esa enseñanza básica incluía, sin duda, el carácter de la misión de Jesús y al menos algo de su enseñanza central, así como la trascendencia de su muerte y resurrección. Confirman esta idea *a priori* alusiones a Jesús que debieron de ser apreciadas por los destinatarios de las cartas paulinas, a condición solamente de que supieran complementar las alusiones con algo de lo retenido al recibir esa enseñanza²⁰¹.

En varios lugares, Pablo apela al modelo o patrón representado por la tradición de Jesús. En Rom 6,17, remite a los destinatarios de su carta al “modelo de enseñanza” (*typos didachēs*) al que fueron entregados. Hay coincidencia general en que la referencia es a la enseñanza catequética que se impartía a los recién convertidos. Pero *typos* en esas cartas corresponde casi siempre a una referencia personal: uno o más individuos que proporcionan un modelo de conducta²⁰². Y hablar de convertidos entregados al *typos* tiene más sentido si la referencia era a una persona (cf. Flp 3,17; 2 Tes 3,9) y si la persona era Cristo (la entrega al nuevo Señor nombrado en el bautismo)²⁰³. La clara implicación es que la información que se ofrecía respecto al proceder de Jesús y al carácter de su misión proporcionaba a los convertidos un modelo para su propia conducta. Recordemos también Col 2,6-7, donde la traducción más adecuada del texto griego sería:

²⁰¹ Lo que J. M. Foley ha llamado “referencias metonímicas” (J. M. Foley, *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic* [Bloomington: Indiana University, 1991], 6-13, 42-45) tenía que ver con mi “Altering the Default Setting”, 152 = *New Perspective on Jesus*, 95.

²⁰² Rom 5,14; Flp 3,17; 1 Tes 1,7; 2 Tes 3,9; también 1 Tim 4,12; Tim 4,12; Tit 2,7; 1 Pe 5,3; *IgnMagn* 6,2; en otro caso, solo 1 Cor 10,6.

²⁰³ Véase mi *Romans*, 343-344.

“Como habéis recibido [la tradición del] Cristo Jesús, el Señor, continuad procediendo según él... como se os ha enseñado” (similarmente, Ef 4,20)²⁰⁴. Una vez más, se desprende que la enseñanza catequética sobre Jesús daba a los recién convertidos una nítida pauta para seguir la nueva vida que habían abrazado.

A reforzar esta tesis contribuye también Rom 15,1-3, donde se dice que Cristo brindó el modelo del amor al prójimo. Esta declaración probablemente evocaba un amplio abanico de relatos sobre Jesús y su enseñanza, y no solo el de su pasión. Notable aquí es el paralelo con Gál 6,2, donde se recomienda una compasión similar hacia el que yerra, con la implicación de que “la ley de Cristo” se resume en el mandamiento de amar al prójimo (Gál 5,14)²⁰⁵. De ello cabe deducir que la enseñanza de Jesús sobre la importancia del amor al prójimo (Mc 12,31 parr.) y la concreción de ese amor en su interés por los pecadores (Mt 11,19/Lc 7,34) proporcionaba el equivalente cristiano de la Ley, o sea, “la ley de Cristo” (Gál 6,2)²⁰⁶. No debe sorprendernos, por tanto, leer esta exhortación de Pablo a los corintios: “Sed mis imitadores, como yo lo soy de Cristo” (1 Cor 11,1; cf. 1 Tes 1,6). La “imitación de Cristo” no era simplemente una muestra de piedad medieval; las prioridades de Cristo en vida, así como después de su muerte, sirvieron de modelo para la vida y misión de Jesús. Esto es lo que se desprende palmariamente también de Flp 2,6-11: “Tened entre vosotros los mismos sentimientos que hubo en Jesucristo” (similarmente, 2 Cor 8,9)²⁰⁷.

Dentro de esta evocación general de la misión de Jesús encontramos alusiones a determinados aspectos y rasgos de su vida y carácter:

- Un judío descendiente de Abrahán y David: Rom 1,3; 9,5; Gál 3,16.
- Observante de la Ley: Rom 15,8; Gál 4,4.
- Con hermanos (entre ellos Santiago): 1 Cor 9,5; Gál 1,19.

²⁰⁴ Véase Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (NIGTC; grand Rapids: Eerdmans, 1996), 138-141.

²⁰⁵ Cf. mi *Theology of Paul*, 653-655.

²⁰⁶ Algunos encuentran necesario subrayar que no se debe tomar aquí *nomos* en el sentido de “ley”, como si la tradición de Jesús o de Cristo o, en particular, la prescripción de amar fuera una exigencia legal como los diez mandamientos. Pero queda el hecho de que Pablo estaba jugando con la palabra *nomos* y que Gál 5,14 refleja la afirmación recordada de Jesús de que el amor al prójimo es uno de los mandamientos mayores, es decir, la Ley/Torá (Mc 12,31). Véase *infra*, § 31 n. 395.

²⁰⁷ Hay debate sobre la traducción de Flp 2,5; véase, por ejemplo, M. Bockmuhl, *The Epistle to the Philippians* (BNTC; Londres: Black, 1997), 121-124.

- Familiarizado con la pobreza: 2 Cor 8,9.
- Conocido por su mansedumbre y benignidad: 2 Cor 10,1.
- Instituyó una comida conmemorativa la noche en que fue traicionado: 1 Cor 11,23-25.
- Ecos de la enseñanza de Jesús²⁰⁸.

e. Alusiones a creencias y culto del cristianismo prepaolino

Una de las líneas de investigación más fascinantes a lo largo del siglo xx ha estado constituida por el intento de discernir mediante las epístolas paulinas cuál era el estado del movimiento o secta a que Pablo se convirtió antes de dejar él su impronta. El resultado principal y más fructífero de esa investigación ha sido el esclarecimiento de varias *fórmulas kerigmáticas y confesionales* que Pablo parece utilizar en sus propios escritos²⁰⁹, señaladamente en Rom 1,3-4; 10,9, y 1 Cor 15,3-5/7.

Rom 1,3-4: El Evangelio de Dios... acerca de su Hijo, que nació de la estirpe de David según la carne, y que fue constituido en Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad desde la resurrección de los muertos²¹⁰.

Rom 10,9: Si confiesas por tu boca "Jesús es Señor" y crees en tu corazón que "Dios lo resucitó de entre los muertos", serás salvo²¹¹.

²⁰⁸ Detalles en *Jesús recordado*, 224-225 n. 48; bibliografía en *Theology of Paul*, 182; véase también D. C. Allison, *The Jesus Tradition in Q* (Harrisburg: Trinity Press International, 1997), cap. 4. Para una visión más negativa del conocimiento y uso por Pablo de la tradición de Jesús, cf. J. Becker, *Paul: Apostle to the Gentiles* (Louisville: John Knox, 1993), 112-124.

²⁰⁹ A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit* (1903; reeditado en Múnich: Kaiser, 1966); A. M. Hunter, *Paul and His Predecessors* (Londres: SCM, 1940, ²1961), caps. 2-3; V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* (NTTS 5; Grand Rapids: Eerdmans, 1963); W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (Londres: SCM, 1966); K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Gütersloh: Gütersloher, 1972), 55-143; R. N. Longenecker, *New Wine into Fresh Wineskins: Contextualizing the Early Christian Confessions* (Peabody: Hendrickson, 1999). E. E. Ellis, *The Making of the New Testament Documents* (Leiden: Brill, 1999), intenta identificar en todas las cartas paulinas tradiciones preformadas (69-117).

²¹⁰ Fórmulas similarmente equilibradas (Hijo de David, Hijo de Dios) se encuentran en 2 Tim 2,8 e *IgnEsm* 1,1, y podrían ofrecer el núcleo para la tradición subyacente a los relatos del nacimiento (cf. *Jesús recordado*, § 11.1, en nn. 34-35).

²¹¹ Rom 10,9 expresa claramente el resumen, hace mucho tiempo establecido, de la respuesta a los investigadores (la Carta a los Romanos fue enviada a una iglesia que Pablo no había visitado nunca), como lo demuestran los abundantes paralelos (1 Cor 8,6; 12,3; 2 Cor 4,5; Flp 2,11; Col 2,6; véase también Ef 4,5; Hch 2,36;

1 Cor 15,3-5/7: Os transmití (*paredōka*) como de primera importancia lo que yo, a mi vez, había recibido (*parelabon*): que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que fue resucitado al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas y luego a los Doce. Después se apareció a más de quinientos hermanos al mismo tiempo... Luego se apareció a Santiago; más tarde, a todos los apóstoles²¹².

Algunas variaciones en las fórmulas, que probablemente servían como afirmaciones semicredales o respuestas litúrgicas, se pueden detectar simplemente por la regularidad de su forma y la frecuencia con que se repiten:

- Fórmulas de resurrección: “Dios lo resucitó de entre los muertos”²¹³.
- Fórmulas con “murió por”: “Cristo murió por nosotros”²¹⁴.
- Fórmulas con el verbo “entregar” (*paradidōmi*): “fue entregado (o se entregó) (por nuestros pecados)”²¹⁵.
- Fórmulas mixtas: “Cristo murió y fue resucitado”²¹⁶.

Igualmente fructíferos han sido los intentos de discernir *material litúrgico*, que Pablo refleja o al que él hace referencia²¹⁷, aunque en algunos de esos intentos hay alguna tendencia al “panliturgismo”²¹⁸.

10,36; Jn 20,28). “Jesús es Señor” podría ser la confesión cristiana más antigua de la que disponemos (O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions* [Londres: Lutterworth, 1949]; Neufeld, *Confessions*, 51).

²¹² Para el debate sobre lo que tenía de completa la versión recibida por Pablo, véase, por ejemplo, G. Strecker, *Theology of the New Testament* (1996; Berlín: De Gruyter, 2000), 74-78; W. Schrage, *1 Korinther* (EKK 7/4; Düsseldorf: Benzinger, 2001), 53-54. Cf. *infra*, § 23.4.

²¹³ Rom 4,24-25; 7,4; 8,11; 10,9; 1 Cor 6,14; 15,4,12.20; 2 Cor 4,14; Gál 1,1; Col 2,12; 1 Tes 1,10; véase también Ef 1,20; 2 Tim 2,8; 1 Pe 1,21; Hch 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37. P. Pokorny, *The Genesis of Christology: Foundations for a Theology of the New Testament* (Edimburgo: Clark, 1987): “Las declaraciones sobre la resurrección de Jesús son los elementos más detallados de las fórmulas llegadas hasta nosotros” (73).

²¹⁴ Rom 5,6.8; 14,15; 1 Cor 8,11; 15,3; 2 Cor 5,14-15; 1 Tes 5,10; véase también *IgnTral* 2.1.

²¹⁵ Rom 4,25; 8,32; 1 Cor 11,23; Gál 1,4; 2,20; véase también Ef 5,2.25; 1 Tim 2,6; Tit 2,14; *1 Clem* 16,7.

²¹⁶ Rom 4,25; 8,34; (14,9); 1 Cor 15,3-4; 2 Cor 5,15; 13,4; 1 Tes 4,14.

²¹⁷ G. Delling, *Worship in the New Testament* (1952; Londres: Darton, Longman & Todd, 1962); Wengst, *Christologische Formeln*, 144-208; R. Deichgräber, *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967); J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background* (SNTSMS 15; Cambridge: Cambridge University, 1971).

²¹⁸ Empleo la palabra “panliturgismo” en *Unidad and Diversity*, § 36, tomada de W. C. van Unnik, “Dominus Vobiscum: The Background of a Liturgical Formula”,

- Bautismo en el nombre de Cristo: 1 Cor 1,13.
- Tradición recibida (*parelabon*) de la Cena del Señor: 1 Cor 11,23-26.
- Lengua de plegaria establecida (araméo): *abba* (Rom 8,15; Gál 4,6); *amēn* (1 Cor 14,16); *Marana tha* (1 Cor 16,22).
- Himnos/material himnico: Flp 2,6-11; Col 1,15-20²¹⁹.
- Exposición de Escritura: especialmente de Sal 110,1 (1 Cor 15,25) e Is 53 (Rom 4,25)²²⁰.

En la segunda mitad del siglo XX se trató de complementar las tradiciones heredadas por Pablo como típicamente “helenistas” (Hch 6,1) o específicamente “antioqueñas”, basándose en que Hechos informa de que Pablo estuvo asociado durante algunos años con la iglesia de Antioquía (Hch 11,25-26; 13,1)²²¹. Esta y otras cuestiones polémicas subyacentes a muchas de esas referencias proporcionarán materia que examinar más adelante²²². Baste por el momento con señalar que la lista indica algunos de los aspectos relevantes y prácticas que heredó Pablo.

f. Parénesis y estilo de vida

Que el bautismo en el nombre de Jesús implicaba adhesión a Jesús como Señor y a un estilo de vida acorde con ello –lo que Pablo define como una obediencia de esclavos a la justicia (Rom 6,15-22)– es algo que parece obvio. Lo interesante es conocer cuánto de la parénesis dirigida a quienes habían dado ese paso pertenece a la tradición; es decir, hasta qué punto se sirvió Pablo de lo que ya antes de su apostolado se aceptaba y esperaba como vida propia de un cristiano. De hecho, en las cartas paulinas, el lenguaje de transmitir/recibir tradición se encuentra más frecuentemente en referencia a parénesis, consejos y exhortaciones

en A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson* (Manchester: Manchester University, 1959), 270-305.

²¹⁹ Wengs identifica otros himnos: Jn 1,1-18; Ef 2,14-16; Col 2,13-15; 1 Tim 3,16; Heb 1,3; 1 Pe 1,20; 3,18.22; *IgnEf* 19,2-3 (*Christologische Formeln*, 144-208); similarmente Sanders, *Hymns*. Deichgräber añade varios himnos a Dios: Rom 11,33-36; 2 Cor 1,3-4; Ef 1,3-14; 1 Pe 1,3-5; Col 1,12-14 (*Gottes hymnus*, 60-105).

²²⁰ Véase *infra*, § 23.4d y 23.5. El mismo Pablo era un experto expositor de la Escritura (clásicos ejemplos en Rom 4,3-25; 10,6-9; 2 Cor 3,7-18); además de conocer bien el texto (de los LXX), supo transmitir la importancia de esa exposición a los destinatarios de sus cartas.

²²¹ Véase *infra*, § 24 n. 278.

²²² Véase *infra*, § 24.9 y 25.5e.

concernientes al género de vida que Pablo esperaba de sus convertidos²²³, la manera de vivir apropiada para quienes habían respondido a la llamada de (*klēsis*) de Cristo²²⁴.

Alguna parénesis está intensamente inspirada en la tradición judía. Se sabe, por ejemplo, que en 1 Corintios 5–6 y 8–10 Pablo refleja antipatía judía hacia la idolatría y la licencia sexual²²⁵. Pero menos percibido es el grado en que Rom 12,9-21 utiliza la sabiduría que los judíos de la diáspora habían aprendido a lo largo de siglos sobre cómo vivir en un ambiente hostil²²⁶. Se sabe asimismo que las diversas listas de vicios y virtudes compuestas por Pablo reflejan modelos de exhortación ética que de antiguo eran tradicionales en la enseñanza moral grecorromana y en la judía²²⁷. Y el hecho de que Pablo pueda resumir la más alta aspiración moral simplemente como “hacer el bien” (Rom 2,10) es un recordatorio de que “el bien” era un ideal compartido por muchos²²⁸. No menos debemos tener en cuenta que buena parte de la tradición de Jesús que hemos mencionado en 21.4d contenía tradición ética explícita o implícita. En particular conviene recordar que Pablo se remite ante todo a la autoridad de Jesús al tratar sobre el matrimonio y el divorcio (1 Cor 7,10). Y resume su argumento para recurrir a sus iglesias en busca de apoyo económico, recordando una norma de la tradición de Jesús (9,14).

En nada de lo mencionado se da a entender que Pablo dijera algo nuevo o característico de su postura moral, lo cual sugiere naturalmente que esto, o la mayor parte de ello, era enseñanza compartida con anteriores grupos de discípulos y pudo haber formado parte de la tradición que él mismo recibió al convertirse a la secta de Cristo. Como mínimo, podemos percibir en esos textos instrucción ética básica dada a convertidos cuando se constituían en una nueva iglesia. Se trataba de una enseñanza intensiva

²²³ De los textos mencionados en n. 194, *supra*, seis son referentes a la conducta ética (1 Cor 11,2; Flp 4,9; Col 2,6; 1 Tes 4,1; 2 Tes 2,15; 3,6).

²²⁴ *Kalēō*: Rom 8,30; 9,12.24; 1 Cor 1,9; 7,15.17-18.20-22.24; Gál 1,6; 5,8.13; Col 3,15; 1 Tes 2,12; 4,7; 5,24; 2 Tes 2,14; también Ef 4,1.4; 1 Tim 6,12; 2 Tim 1,9; *klēsis*: Rom 11,29; 1 Cor 1,26; 7,20; 2 Tes 1,11; asimismo Ef 1,18; 4,1.4; 2 Tim 1,9. La respuesta a esa llamada llevaba consigo la obligación de un código de conducta, que es especialmente claro en 1 Cor 7,15.17.19.21; Gál 5,8.13; Ef 4,1; 1 Tes 2,12; 4,7; 2 Tes 1,11; 1 Tim 6,12.

²²⁵ Véase *supra*, § 21.4c; también B. S. Rosner, *Paul Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5–7* (Grand Rapids: Baker, 1999).

²²⁶ Véase mi *Romans*, 738, y § 33 n. 250, *infra*.

²²⁷ Rom 1,29-31; 13,13; 1 Cor 5,10-11; 6,9-10; 2 Cor 6,6; 12,20; Gál 5,19-21.22-23; Flp 4,8; Col 3,5.8.12. Véase mi *Theology of Paul*, 662-667.

²²⁸ Cf. mi *Romans*, 86, 88.

sobre un modo de vida que debía estar a la altura de la llamada atendida y de la nueva fe abrazada; una enseñanza que había sido tomada de la sabiduría judía y de la tradición de Jesús y que en buena parte era compatible con la mejor doctrina ética impartida por los filósofos morales de la época, y ya característica del nuevo movimiento antes de que Pablo hiciera su principal contribución²²⁹.

g. La jerarquía en las iglesias prepaulinas

De las que podemos considerar como las primeras tradiciones recibidas por Pablo, es decir, cuando él se convirtió (1 Cor 15,3-5/7), se obtiene la impresión de 1) que Cefas (Pedro) era el más prominente de los discípulos antiguos (15,5); 2) que había un círculo rector, “los Doce” (15,5), y 3) que Santiago (el hermano de Jesús) era también una figura prominente (15,7). 4) La expresión “todos los apóstoles” (15,7.9) parece hacer referencia a un grupo mayor que el de “los Doce”, puesto que en otros lugares es evidente que Pablo cuenta entre esos “apóstoles” a personajes como Andrónico y Junia (Rom 16,7), Apolo (1 Cor 4,9), Bernabé (Gál 2,8-9) y Silvano (1 Tes 2,6-7). Y, naturalmente, habría que incluir a Pablo mismo en el grupo (1 Cor 9,1; 15,8-9).

El relato autobiográfico de Pablo en Gál 1-2 arroja algo de luz sobre la jerarquía de la iglesia madre, la jerosolimitana. Cefas/Pedro parece ser, en efecto, la figura principal que encuentra Pablo en su primera visita a Jerusalén tras su conversión, esto es, entre cuatro y seis años después de la crucifixión de Jesús (1,18); pero también Santiago, el hermano del Señor, y “los apóstoles” no dejan de tener prominencia (1,19). Lo sorprendente es que cuando Pablo visita por segunda vez Jerusalén el orden de precedencia parece haber cambiado, ya que ahora se menciona la triarquía o el triunvirato formado por Santiago, Cefas y Juan (2,9). Y luego, en el incidente en Antioquía, se presenta a Cefas cediendo ante alguna observación hecha por Santiago (2,11-12). “Los Doce” no aparecen nunca en las cartas de Pablo, fuera de 1 Cor 15,5. Otro detalle notable es que no hay mención de “ancianos” en las epístolas indiscutiblemente paulinas²³⁰.

²²⁹ Véase *infra*, § 29.7i. En los años cuarenta del siglo pasado hubo varios intentos de encontrar indicios de una pauta fija de instrucción catequética primitiva partiendo de cartas neotestamentarias (Colosenses, Efesios, 1 Pedro, Santiago, etc.); véase en particular P. Carrington, *The Primitive Christian Catechism* (Cambridge: Cambridge University, 1940); E. G. Sewyn, *The First Epistle of St. Peter* (Londres: Macmillan, 1947), 363-466. Véase *infra* sobre Santiago y 1 Pedro (§ 37.2-3).

²³⁰ Véase, en cambio, Hch 11,30; 14,23; Sant 5,14; 1 Pe 5,1.5. Cf. también § 27.1f, *infra*.

Más intriga despiertan, sin embargo, aquellos a los que Pablo tacha de “falsos hermanos”, los oponentes de su misión en Galacia, también definidos por él como “agitadores” (Gál 1,7; 5,10.12), los “falsos apóstoles” que causaban malestar en la iglesia corintia (2 Cor 11,13-15) y “los perros”, “los malos obreros”, con los que hay tener cuidado según Flp 3,2. Estos no forman necesariamente un solo grupo, y su identidad será considerada más adelante. Pero, dado que una destacada teoría relaciona a uno o más de ellos directa o indirectamente con la jerarquía de la iglesia de Jerusalén, creo oportuno mencionarlos ya aquí²³¹. Al menos obtenemos algunos interesantes atisbos de las tensiones y disputas que marcaron la misión de Pablo o, más exactamente y más a propósito, que su misión provocó con otros que se consideraban predicadores del Evangelio (Gál 1,8-9) y “apóstoles de Cristo” (2 Cor 11,13). La idea de que el cristianismo comenzó como una era apostólica idílica, en la que todos los apóstoles trabajaban en estrecha armonía todo el tiempo, no tarda en parecer bastante dudosa²³². Más en conexión con lo que ahora nos ocupa, de las controversias que mantuvo Pablo con miembros del movimiento anteriores a él obtenemos la clara impresión de un movimiento prepaolino más confortable o tradicionalmente judío de lo que Pablo consideraba aceptable, en el que la labor misionera de este entre no judíos causó tensiones y perturbación.

h. Indicios relativos al carácter de las iglesias destinatarias de las epístolas

Un valor no menor de las cartas de Pablo es que nos dicen mucho sobre las iglesias y grupos a los que él escribió. En particular, 1 Corintios pone al descubierto una iglesia cristiana primitiva (en este caso, de la primera generación) como ningún otro documento de los primeros siglos. Uno de los aspectos más interesantes de las cartas es que representan la parte paulina de lo que debió de ser una especie de diálogo entre Pablo y esas iglesias. Muchas veces, esas epístolas son el producto de una discusión que se venía manteniendo desde hacía años (y que probablemente se prolongó más allá de las cartas). También a este respecto las dirigidas a los corintios pueden ser especialmente valiosas, puesto que las cartas canónicas comprenden por lo menos dos cartas distintas, y quizá tantas como cuatro o cinco, escritas en el curso de unos pocos años; además, tenemos *1 Clemente*, dirigida a la iglesia de Corinto unos cuarenta años después. En

²³¹ Más al respecto, en § 32.7b.

²³² Mi *Unity and Diversity* trata de cuestionar esa idea.

consecuencia podemos obtener percepciones de esa iglesia a lo largo de sus dos primeras generaciones²³³.

Incluyo aquí esta sección con ánimo de ofrecer una visión más completa y subrayar hasta qué punto dependemos de las cartas paulinas para nuestro conocimiento de los comienzos del cristianismo; también con el propósito de mostrar cuánto podemos aprender de ellas a través de una porción considerable de nuestra investigación. Al mismo tiempo, tal inclusión me da la oportunidad de reforzar mi tesis anterior: que Pablo no ofrece un testimonio desapasionado y completamente objetivo del carácter de esas iglesias y del concepto que ellas tenían de sí mismas. Era una persona con una visión que defender y un Evangelio que predicar; trataba de persuadir a los destinatarios de sus cartas de que vieran las cosas desde su perspectiva. Como únicamente contamos con la parte correspondiente a él de cada uno de los diálogos, solo podemos “ver” a esas iglesias a través de los ojos de Pablo²³⁴. Reconstruir la otra parte del diálogo es una tarea ardua y problemática. La “lectura especular” da lugar a numerosas divergencias en la interpretación de lo que frecuentemente son signos ambiguos y ambivalentes²³⁵.

Sirva todo esto para tener presente que la información relativa a las iglesias de Pablo es abundante, pero está contenida en sus cartas y a menudo no es fácil de desenmarañar de su retórica. Sirva también para que nos hagamos una idea del arduo pero interesante camino que se abre ante nosotros.

21.5 La tradición de Jesús

Finalmente, entre las fuentes para nuestro conocimiento de las primeras fases de lo que acabó llamándose “cristianismo” no debemos olvidar la tradición de Jesús. Fue, por supuesto, la fuente principal para el tomo I. Pero no estuvo vacío de ella el espacio de unos cuarenta años entre Jesús y los evangelios escritos. La corriente de tradición no desapareció bajo tierra durante varias décadas para emerger de nuevo cuando Marcos aplicó la pluma al papiro²³⁶. No hay necesidad, pues, de mucha imaginación para

²³³ Véase especialmente Horrell, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence*.

²³⁴ Quienes hayan leído el tomo I reconocerán un paralelo con los evangelios: solo podemos “ver” a Jesús de Nazaret a través de los ojos de quienes recogieron la tradición de Jesús (*Jesús recordado*, § 6).

²³⁵ A menudo es citado a este respecto J. M. G. Barclay, “Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case”: *JSNT* 31 (1987), 73-93.

²³⁶ Como observó con famoso donaire Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, “si tienen razón los críticos de las formas, los discípulos debieron de ser llevados al cielo inmediatamente después de la Resurrección” (41).

suponer que la tradición de Jesús fue objeto de reflexión y uso (por no decir más) durante el período que ahora nos ocupa (30-70 d. C.). Por eso, si logramos averiguar algo sobre la historia de la tradición de Jesús en ese período, seguro que aumentará en alguna medida nuestro conocimiento de las primeras iglesias cristianas.

De hecho, la crítica de las formas surgió en los años veinte del pasado siglo con la observación de que las iglesias primitivas fueron las primeras en dar a la tradición de Jesús formas duraderas, y que al hacerlo nos indicaron de algún modo cuáles eran las preocupaciones, necesidades y prioridades de aquellos que así formaron esa tradición. Como es bien sabido, Rudolf Bultmann la ordenó en varias categorías que, a su entender, eran las que habían utilizado los primeros cristianos cuando la tradición se encontraba aún en forma oral. Para empezar, Bultmann dividió la tradición de Jesús obviamente en dichos y narraciones. Los dichos los dividió a su vez en dos subcategorías: apotegmas (dichos sentenciosos, didácticos y biográficos), aunque algunos prefieren la denominación “relatos declarativos” —es decir, episodios de la misión de Jesús que culminan con una declaración de él—²³⁷, y dichos dominicales (sapienciales, proféticos y apocalípticos, dichos relativos a la Ley y a normas eclesiales, dichos en primera persona, parangones y formas similares). En cuanto a la tradición narrativa, la subdividió en relatos de milagros (curaciones y milagros sobre la naturaleza) y relatos históricos y leyendas (particularmente, los relatos de la infancia y de la pasión y resurrección)²³⁸.

Este procedimiento reforzó enormemente la hipótesis de trabajo, sostenida por la mayoría de quienes utilizaban como herramienta la crítica formal, de que las primeras formas de la tradición de Jesús eran dichos sueltos y a menudo fragmentarios²³⁹ (suposición que ya he criticado seve-

²³⁷ Esta otra denominación suele ser atribuida a Taylor (*Formation*, cap. 4).

²³⁸ Para ofrecer un atisbo del procedimiento de Bultmannn enumero los apotegmas examinados bajo el epígrafe “dichos didácticos y de conflicto”:

- ocasionados por curaciones de Jesús: Mc 2,1-12; 3,1-6.22-30; Lc 13,10-17; 14,1-6.
- ocasionados por la actuación de Jesús o de sus discípulos: Mc 2,15-17.18-22.23-28; 7,1-23; 11,27-33; Lc 7,36-50.
- el Maestro es preguntado: Mt 11,2-19/Lc 7,18-35; Mc 9,38-40; 10,17-31.35-45; 11,20-25; 12,28-34; Lc 9,51-56; 12,13-14; 13,1-5; 17,20-21.
- preguntas de adversarios: Mc 10,2-12; 12,13-17.18-27.

²³⁹ Esta idea fue adoptada por el Seminario de Jesús: “Esos fragmentos de tradición presentan la huella de la oralidad: expresiones, frases y relatos breves, provocadores, memorables, frecuentemente repetidos” (R. W. Funk / R. W. Hoover, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* [Nueva York: Macmillan/Polebridge, 1993], 4).

ramente²⁴⁰). Esta idea pudo haber sido un factor importante en la transición desde la crítica de las formas a la crítica de la redacción, que adquirió preponderancia en la segunda mitad del siglo XX. Después de todo, muy poco se puede decir de una serie de dichos desconectados entre sí y aislados de sus únicos contextos conocidos (los que siguen teniendo en los evangelios). Es mucho más productivo centrarse en la manera en que Mateo y Lucas redactaron la tradición recibida como ya había sido tratada (puesta por escrito) por Marcos y Q.

En vez de estudiar cada unidad de tradición y tratar de deducir el contexto sociocultural que le había dado la forma que ahora presenta —o la había determinado—, C. F. D. Moule enfocó la labor crítico-formal desde un ángulo diferente. Lo que hizo fue discernir del NT contextos amplios en los que supuestamente habría funcionado la tradición de Jesús (y también otras): la Iglesia en el culto, la Iglesia explicándose a sí misma y la Iglesia atacada²⁴¹. Su propósito era entender mejor “el nacimiento del Nuevo Testamento”: “Es necesario considerar las circunstancias y necesidades de la comunidad en su culto, actividad y sufrimiento, si se quiere explicar la génesis de la literatura cristiana”²⁴². Pero, recordándonos esos obvios contextos *a priori*, indicó contextos históricamente aceptables para las primeras etapas de la tradición de Jesús, para su uso y recitación, que no dependen de la suposición poco realista de que en relación con la etapa más temprana solo se pueden concebir unidades de tradición desconectadas entre sí.

Por mi parte, ya he explicado que, entre los maestros y otros responsables de mantener una tradición oral distintiva de la comunidad, pudo haber la tendencia a agrupar material del mismo género. En lo que inevitablemente tuvo que constituir un repertorio considerablemente expansivo de tradiciones fundacionales habría sido natural que los maestros retuvieran en la memoria una serie de subrepertorios: relatos declarativos, parábolas del reino, relatos de curaciones, etc. Esta obvia suposición es confirmada por lo que encontramos en los evangelios sinópticos.

a. Relatos y dichos sueltos

Argumentando como lo he hecho en el párrafo anterior, no pretendo dar a entender que los relatos sobre Jesús y sus enseñanzas fueran recordados y utilizados solo en bloques y colecciones de material homogéneo. Por

²⁴⁰ Véase *Jesús recordado*, 164-165, 236-238, 287-288, 294-296.

²⁴¹ C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament* (Londres: Black, 1962, ³1981).

²⁴² Moule, *Birth*, 270.

el contrario, había sin duda muchos elementos sueltos que, por su poder para impresionar, conservaban una fuerza especial para la persona o el grupo que había experimentado la impresión causada por ellos. Podemos poner como ejemplo el *logion* “el que tenga oídos para oír, que oiga”²⁴³, o el dicho sobre la sal (Mc 9,49-50 parr.), o incluso frases de Jesús no contenidas en los evangelios (Hch 20,35; *EvTom* 82)²⁴⁴. Ya he indicado que la forma de la plegaria de Jesús, “Abba, Padre”, debió de quedar tan firmemente establecida en las primeras comunidades de lengua aramea que el uso pasó en esa forma aramea a las iglesias de lengua griega (Rom 8,15; Gál 4,6). Y tengo pocas dudas de que el padrenuestro (Mt 6,9-13/Lc 11,2-4) se conservó como una unidad de tradición muy repetida, solo o con otro material litúrgico, siendo desde el principio un elemento del culto cristiano²⁴⁵.

En cuanto a los relatos, cabe pensar que el de la mujer que ungió a Jesús estando él recostado a la mesa (Mc 14,3-9 parr.) fue narrado repetidamente. El episodio acaba con esta frase de Jesús: “Dondequiera que se proclame el Evangelio, en el mundo entero, de lo que ella ha hecho se hablará en memoria suya” (14,9). Similarmente, el relato de la curación de Bartimeo (Mc 10,46-52 parr.) debió de tener, claro está, especial significación para el propio Bartimeo, lo cual podría ser la razón por la que en Marcos se conserva todavía su nombre (10,46)²⁴⁶. También relatos con personajes nombrados, tales como los de la llamada a Leví/Mateo (Mc 2,14 parr.), las negaciones de Pedro (Mc 14,53-54.66-72 parr.) y la sepultura de Jesús en el sepulcro de José de Arimatea (Mc 15,42-47 parr.)²⁴⁷, podrían haber mantenido la posición que ocupan dentro de la tradición de Jesús por ser particularmente gratos o emotivos para los mencionados en ellos. Similarmente, la mención de que Simón de Cirene —recordado como el forzado a llevar la cruz de Jesús— era el padre de Alejandro y Rufo implica que Alejandro y Rufo eran muy conocidos en círculos cristianos y sugiere la importancia que, en su recuerdo de Jesús, tenía para ellos el episodio²⁴⁸.

²⁴³ *Jesús recordado*, 532 n. 379.

²⁴⁴ *Ibid.*, 213.

²⁴⁵ *Ibid.*, 273-275.

²⁴⁶ Es posible que “dentro de los círculos de discípulos fuera el testimonio de Bartimeo lo que originó la forma de la tradición que se ha conservado” (*Jesús recordado*, 726).

²⁴⁷ *Jesús recordado*, 873 n. 54, 882; también el relato sobre las mujeres en el sepulcro de Jesús (937-938).

²⁴⁸ Bauckham pone de relieve la influencia de los individuos involucrados personalmente en el modo en que se narraron esos relatos (*Jesus and the Eyewitnesses*, cap. 3).

En este punto puede ser oportuno preguntarse por qué la tradición, considerada en conjunto, no ha sido atribuida a determinados maestros ni, específicamente, a los discípulos más cercanos a Jesús. Por supuesto, la autoría de dos evangelios canónicos se ha relacionado tradicionalmente con dos de los Doce (Mateo y Juan), y tal atribución merece respeto²⁴⁹. Pero, como es evidente, no se hizo ningún intento dentro de esos evangelios de identificar al maestro o los maestros transmisores de la tradición de que están compuestos (aparte, al parecer, de las referencias al misterioso “discípulo amado” del evangelio de Juan)²⁵⁰. Esto sugiere que era la tradición misma la que llevaba el sello de autoridad y no necesitaba etiquetas ni atribuciones. En esto percibimos una especie de paralelo entre las primeras tradiciones rabínicas y la tradición de Jesús. Una característica de aquellas es que, si bien alguna tradición oral se atribuye específicamente a un maestro mencionado, la mayoría son anónimas²⁵¹. Aquí también, en otras palabras, puede haber indicios del modo en que desde el principio se comunicó y transmitió la tradición. Sin duda, los primeros discípulos y apóstoles eran fuentes autorizadas para la tradición de Jesús. Pero, evidentemente, no se consideraba necesario etiquetar tal tradición como procedente de Pedro y tal otra como derivada de Santiago. El anonimato de la tradición primitiva no supone, pues, negación de la implicación apostólica en la enseñanza y narración de la tradición de Jesús, pero es un recordatorio de que esta era importante para los primeros cristianos por ser la tradición *de Jesús*, y no la tradición de ningún apóstol o maestro²⁵².

Conviene que tengan presente este punto quienes piensan que en *Jesús recordado* me he excedido en resaltar la labor anónima de grupos de discípulos e iglesias por lo que respecta a mantener la vitalidad de la tradición de Jesús antes de que fuera puesta por escrito, y que, en cambio, me he mostrado cicatero con los apóstoles²⁵³. Sin embargo, creo haber dejado

²⁴⁹ Véase *infra*, tomo III. Entretanto, me remito a M. Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Londres: SCM, 2000). Sobre la atribución a Tomás del evangelio del mismo nombre véase Schneemelcher, *NTA*, 110-111.

²⁵⁰ Bauckham rebate esta conclusión (*Jesus and the Eyewitnesses*, particularmente caps. 6-7).

²⁵¹ J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 A.D.*, 3 vols. (Leiden: Brill, 1971).

²⁵² Pablo guarda también silencio respecto a qué tradiciones en concreto recibió de Pedro (Gál 1,18) y no atribuye la tradición de 1 Cor 15,3-5/7 a ninguna persona. Esto se corresponde, por supuesto, con el hecho de que no atribuya la tradición de Jesús a Jesús mismo, pero podría deberse a que Pablo daba tal origen por más que sabido (véase *Jesús recordado*, 226-227).

²⁵³ B. Gerhardsson, “The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition”: *N7S* 51 (2005) 1-18, principalmente en crítica de *Jesús recordado*, con cuya

claro en *Jesús recordado* que las fuentes primarias de la tradición de Jesús tuvieron que ser los primeros discípulos, sobre todo los Doce (“la enseñanza de los apóstoles”, Hch 2,42)²⁵⁴. Y no tengo duda de que dejaron sus huellas abundantemente en las primeras formas de la tradición. Pero tampoco dudo de que, al extenderse el movimiento, el papel de los maestros locales adquirió importancia para la configuración y el mantenimiento de la tradición, al menos a nivel local. Presumiblemente, el repetido hincapié en que la tradición era tradición *de Jesús* hizo que fuera cuestión de menor importancia quién recitaba la tradición en un determinado momento²⁵⁵.

b. Agrupaciones de enseñanzas de Jesús

Además de elementos sueltos de tradición, cabe señalar varias colecciones de material de dichos²⁵⁶:

- Bienaventuranzas: Mt 5,3.4.6.11.12; Lc 6,20b.21b.22.23.
- Seguimiento de Jesús: Mt 8,19-22; Lc 9,57-62.

“visión desde la oralidad” él se muestra en desacuerdo (18); cf. el libro del discípulo de Gerhardsson, Byrskog, *Story as History*, quien a su vez ha influido en R. Bauckham, “The Eyewitnesses and the Gospel Tradition”: *JSHJ* 1 (2003) 28-60; también *Jesús and the Eyewitnesses*. Respondo a Gerhardsson y a Bauckham en “Eyewitnesses and the Oral Jesus Tradition”: *JSHJ* 6 (2008) 85-105. En respuesta a la algo despectiva crítica de *Jesús recordado* (*Birth*, 117 n. 27) quiero señalar que *diēgēsis* en Lucas 1,1 simplemente hace referencia a “una ordenada descripción de hechos, acontecimientos o palabras” y puede apuntar a otra cosa que una narración *escrita*; por ejemplo, a recitaciones orales (BDAG 245; véase Fitzmyer, *Luke L-IX*, 292); la sintaxis de 1,1-3 no aclara, pese a lo que dice Barnett (p. 118 n. 48), si la anterior *diēgēsis* había sido oral o escrita. Fue precisamente la suposición de Barnett —que la primitiva tradición de Jesús se perdió irremediamente, salvo que estuviera *escrita*— lo que me impulsó a desarrollar la tesis “oral” de *Jesús recordado*. (En total antítesis frente a ella, Barnett considera que un estudio “basado en la cultura de la oralidad” cierra de hecho “cualquier camino hacia la verdadera enseñanza de Jesús” [136].) Pero al cuestionar tal tesis hay que recordar que el *dato* es el carácter “igual pero distinto” de la tradición sinóptica; la cuestión no es si la enseñanza y la recitación, lo escrito y lo oral, son explicaciones mutuamente excluyentes de ese carácter, sino cuál es la mejor explicación en conjunto.

²⁵⁴ *Jesús recordado*, particularmente 165-170, 287-294, y véase también, en el índice analítico del mismo tomo, “Jesús: impacto de”.

²⁵⁵ Sobre otras críticas a *Jesús recordado*, especialmente que no presté atención a teorías contemporáneas sobre el recuerdo, véase mi “Social Memory and the Oral Jesus Tradition”, en Stuckenbruck *et al.* (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity*, 179-194; también “On History, Memory and Eyewitnesses: In Response to Bengt Holmberg and Samuel Byrskog”: *JSNT* 26 (2004) 473-487.

²⁵⁶ *Jesús recordado*, 295-296. Véase también U. Wilkens, *Theologie des Neuen Testaments*. Vol. 1: *Geschichte der urchristlichen Theologie*, 4 vols. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003) 1/2, 210-229.

- Lo nuevo y lo viejo: Mt 9,14-17; Mc 2,18-22; Lc 5,33-39.
- Parábolas de luz y juicio: Mc 4,21-25; Lc 8,16-18²⁵⁷.
- Jesús y el Bautista: Mt 11,2-19; Lc 7,18-35²⁵⁸.
- Jesús y los exorcismos: Mt 12,24-26; Mc 3,22-29; Lc 11,15-26²⁵⁹.
- El coste del discipulado: Mt 16,24-27; Mc 8,34-38; Lc 9,23-26²⁶⁰.
- Parábolas de crisis: Mt 24,42-25,13; Mc 13,33-37; Lc 12,35-46²⁶¹.

Como quedó dicho en los pasajes de *Jesús recordado* a los que remiten las llamadas inmediatamente anteriores, el hecho de que estas agrupaciones varíen considerablemente de un evangelio a otro constituye un marcado indicio de que los evangelistas no se sirvieron de unas mismas fuentes escritas. Más bien, la inferencia es que varias de tales colecciones sobre determinados asuntos o temas estaban en circulación (en los repertorios de varios apóstoles y maestros de iglesia) y que los evangelistas conocían diferentes colecciones. Aquí quiero señalar que esas agrupaciones de material homogéneo o similar fueron realizadas y conservadas en los evangelios escritos. No hay razón para pensar que esa realización no tuvo lugar hasta el momento en que la tradición de Jesús fue transcrita, ni la hay para pensar que esas agrupaciones, por ser una natural técnica pedagógica, fueron una característica del proceso de tradición oral más o menos desde el principio.

c. *Los indicios de agrupaciones tempranas en material Q*

Considero que podemos hablar de una colección Q reconocible de tradición de Jesús, por más o menos claros que sean sus límites, y que fue formulada como la colección Q principalmente en los años cuarenta y cincuenta del siglo I²⁶². El carácter mismo del material Q, básicamente una colección de enseñanzas de Jesús, sugiere un procedimiento para retener la tradición de Jesús entre los primeros grupos e iglesias cristianos y un proceso para transmitirla. Del material Q reconocible no es posible deducir

²⁵⁷ En *Jesús recordado*, 246 n. 295, señalo que los dichos se han conservado también separadamente en material Q (Mt 5,15/Lc 11,33; Mt 10,26/Lc 12,2; Mt 7,2/Lc 6,38b; Mt 25,29/Lc 19,26).

²⁵⁸ *Jesús recordado*, 513-514.

²⁵⁹ *Ibid.*, 525-526.

²⁶⁰ En *Jesús recordado*, 246 n. 294, señalo que los dichos se han conservado también separadamente en material Q (Mt 10,38/Lc 14,27; Mt 10,39/Lc 17,33; Mt 10,33/Lc 12,9).

²⁶¹ *Jesús recordado*, 494-496.

²⁶² Véase *ibid.*, § 7.4 (185-200); cf. Allison, *Jesus Tradition in Q*, cap. 1.

con mucha confianza las fases del procedimiento y el proceso en cuestión. Pero sí cabe pensar que, en cierta medida, ambos fueron compatibles desde el principio.

Como vimos en el tomo I, el más influyente estudio de Q en años recientes ha sido el de John Kloppenborg, *The Formation of Q*²⁶³. Su análisis de los “discursos sapienciales en Q”²⁶⁴ le lleva a concluir que “el elemento constituyente de Q fue una colección de discursos y admoniciones sapienciales”, la cual “creció posteriormente con la adición e interpolación de apotegmas y frases proféticas que anunciaban desgracias sobre el impenitente Israel”²⁶⁵. Este “estrato formativo”, que por razones prácticas puede ser llamado Q¹, consiste en seis “discursos sapienciales”, “unidos no por los temas típicos de la redacción principal [Q²], sino por contenidos exhortatorios y didácticos”²⁶⁶.

En la enumeración de Kloppenborg, los seis “discursos sapienciales” son los siguientes²⁶⁷:

1. Q 6,20b-23b.27-35.36-45.46-49.
2. Q 9,57-60.(61-62); 10,2-11.16.(¿23-24?)²⁶⁸.
3. Q 11,2-4.9-13.
4. Q 12,2-7.11-12;
5. Q 12,22b-31.33-34 (¿13,18-19.20-21?)²⁶⁹.
6. Y probablemente Q 13,24; 14,26-27; 17,33; 14,34-35.

²⁶³ J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Filadelfia: Fortress, 1987); véase su magistral *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Minneapolis: Fortress, 2000).

²⁶⁴ *Ibid.*, cap. 5.

²⁶⁵ *Ibid.*, 244.

²⁶⁶ Kloppenborg, *Formation*, 317; *id.*, *Excavating Q*, 146. Sigo la convención de enumerar los pasajes compartidos por Mateo y Lucas haciendo referencia solo a las versiones lucanas.

²⁶⁷ Kloppenborg, *Formation*, cap. 5, resumido y enmendado en *Excavating Q*, 146. La idea de que en Q subyacen seis colecciones de dichos aforísticos ya fue apuntada por D. Zeller, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern* (Würzburg: Echter, 1977), 191-192 (Q 6,20-23.31.36.43-46; 10,2-8a.9-11a.12.16(?); 11,2-4; 12,2-3.8-9.10; Mt 6,25-33.19-21; Q 12,35-37(?).39-40). R. A. Piper, *Wisdom in the Q-Tradition: The Aphoristic Teaching of Jesus* (SNTSMS 61; Cambridge: Cambridge University, 1989), identifica cinco colecciones aforísticas: Q 11,9-13; 12,22-31; 6,37-42; 6,43-45, y 12,2-9, a las que añade Lc 6,27-36 y 16,9-13.

²⁶⁸ Kloppenborg considera 10,23-24 como parte de la redacción secundaria de Q, junto con 10,21-22 (*Formation*, 201-203), pero con alguna salvedad (*Excavating Q*, 147 n. 63).

²⁶⁹ En “Jesus and the Parables of Jesus in Q”, en R. A. Piper (ed.), *The Gospel behind the Gospels: Current Studies on Q* (Nov T Supp 75; Leiden: Brill, 1995), 275-319.

No quiero hacer que de esta teoría particular dependa mucho, pero no supone un esfuerzo de imaginación histórica deducir que el material Q consiste en una suma de material ya en uso y circulación. Y la tesis de Kloppenborg da al menos alguna idea sobre lo que debió de suceder. El mismo Kloppenborg dice claramente que “‘historia de la tradición’ no es intercambiable con la ‘historia literaria’” y que su interés se centra en esta; el juicio de que el material es redaccional, secundario, es un juicio *literario* y no implica necesariamente nada sobre el origen o surgimiento *histórico* de la tradición en cuestión²⁷⁰. Por eso él subraya que su análisis no quiere dar a entender que no pueda ser dominical el material redaccional de la fase de composición secundaria. Y, por la misma razón, tampoco hay que deducir que el material Q¹ sea necesariamente el más antiguo de la tradición Q. Por otro lado, algo del material Q tuvo que haber sido corriente desde los primeros días del nuevo movimiento, dada la improbabilidad de que los primeros discípulos de Jesús no recordasen nada de su enseñanza. Y los pasajes Q¹ de Kloppenborg son tan buen ejemplo como cualquier otro de lo que podría haber incluido o sido ese material.

Tras analizar los pasajes Q¹ en un detenido estudio²⁷¹, he concluido:

- 1) que el material Q¹ consiste en grupos de material didáctico, así como de dichos sapienciales y exhortaciones, utilizado por maestros en su enseñanza oral dentro de las primeras comunidades cristianas.
- 2) que el uso que se hace en Mateo y Lucas de ese material atestigua el carácter flexible o variable de la tradición oral utilizada en la enseñanza (de ahí la dificultad que los compiladores del documento Q han experimentado siempre al reconstruir el texto Q para el material en cuestión)²⁷².
- 3) que es muy improbable que el material Q¹ formase una unidad coherente o una sola colección usada en las distintas comunidades que supuestamente pudieron haber estado familiarizadas con él.

Kloppenborg conjetura que Q 13,18-21 (no tratado en su análisis de Q¹ en *Formation*, 223 n. 214) fue quizá añadido a Q 12,2-12.13-14.16-21.22-31.33-34 en la etapa formativa de Q (311).

²⁷⁰ Kloppenborg, *Formation*, 244-245. Este autor ha expuesto tal punto de vista en trabajos posteriores, el más reciente de ellos “Discursive Practices in the Sayings Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus”, en A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 2001), 149-190.

²⁷¹ Dunn, “Q¹ as Oral Tradition”, en M. Bockmuehl / D. A. Hagner (eds.), *The Written Gospel*, G. N. Stanton FS (Cambridge: Cambridge University, 2005), 45-69.

²⁷² J. M. Robinson / P. Hoffmann / J. S. Kloppenborg (eds.), *The Critical Edition of Q* (The International Q Project; Lovaina: Peeters, 2000).

Por ejemplo, el material del primer grupo identificado por Kloppenborg forma el núcleo de lo que generalmente se conoce como *el sermón de la llanura* (el equivalente o parte Q del sermón del monte mateano):

- Mt 5,3-6.11-12/Lc 6,20b-23b/*EvTom* 54, 68, 69.
- Mt 5,39-47; 7,12/Lc 6,27-35/*Did* 1,3-5.
- Mt 7,16; 12,35/Lc 6,43-45/*EvTom* 45.
- Mt 5,48; 7,1-5; 10,24/Lc 6,36-42/*EvTom* 45.
- Mt 7,21.24-27/Lc 6,46-49.

Fácilmente se puede concebir este material como típico de los grupos de material didáctico de Jesús conservado en el repertorio de un maestro: un grupo de bienaventuranzas; dos de dichos sobre actitudes (respuesta a la hostilidad y a las críticas); aforismos sobre carácter y conducta, y la parábola de los constructores prudentes e insensatos. Al mismo tiempo, que Mateo y Lucas ordenen el material de maneras diferentes, que parte de él sea conservado en Mateo fuera del sermón del monte (Mt 10,24; 12,35) y que parte ni siquiera aparezca en el *Evangelio de Tomás* constituye un recordatorio de lo flexible que era el uso de ese material de enseñanza en su comunicación oral²⁷³.

El interés por *el discipulado y la misión*, que probablemente era característico de la secta nazarena desde el principio, forma un segundo grupo de manera natural:

- Mt 8,19-22/Lc 9,57-62.
- Mt 9,37-38; 10,7-16/Lc 10,2-11/*EvTom* 14, 39, 73.
- Mt 10,40/Lc 10,16/Jn 13,20.

En Mc 6,7-13 tenemos un encargo de misión que constituye una variante pese a coincidencias parciales, lo cual nos recuerda de nuevo que ese material no era ni mucho menos definitivo, sino que probablemente sufriría diversos cambios al ser aplicado a diferentes situaciones misionales²⁷⁴.

Igualmente natural sería que los primeros maestros cristianos hubiesen conservado la enseñanza de Jesús sobre la *oración*:

- Mt 6,9-13/Lc 11,2-4.
- Mt 7,7-11/Lc 11,9-13.

²⁷³ Véase Allison, *Jesus Tradition in Q*, 79-95.

²⁷⁴ Generalmente se deduce que los dos encargos de Lucas (9,1-5 y 10,1-12) responden a dos situaciones distintas y que el segundo refleja quizá la más amplia perspectiva de la encomienda misional de Jesús reformulada para una misión más extensa a los gentiles. Cf. *Jesús recordado*, 295.

Sobre *la exhortación de Jesús a hablar francamente y sin temor*:

- Mt 10,26-31/Lc 12,2-7.
- Mt 10,19-20/Lc 12,11-12/Mc 13,11/Jn 14,26.

Y sobre la enseñanza de Jesús sobre las *prioridades adecuadas*:

- Mt 6,25-33/Lc 12,22-31/*EvTom* 36.
- Mt 6,19-21/Lc 12,33-34.

Pero el grupo final de Kloppenborg difícilmente puede ser citado como indicio de un grupo anterior a Q (Q 13,24; 14,26-27; 17,33; 14,34-35).

De nuevo debería yo subrayar, quizá, que ese material no puede ser identificado definitivamente como cúmulos muy tempranos de tradición de Jesús, pero es la clase de material de esperada presencia desde el principio en el repertorio de apóstoles y maestros cristianos. Y en la medida en que tales cúmulos pueden ser considerados ya en uso y circulación antes de la colección más desarrollada que conocemos como Q, tenemos al menos idea de la clase de material didáctico que supuestamente constituyó porciones considerables de la enseñanza de los primeros grupos e iglesias cristianas. También, una vez más, hay que subrayar aquí que la tradición no es atribuida a ningún maestro en particular, dado que, evidentemente, fue tomada del que desde el principio debió de ser el acervo común (aunque en variadas formas) de numerosas iglesias.

d. Los indicios de material premarcano

Como se admite generalmente, la otra formación más temprana y escrita de la tradición de Jesús es el evangelio de Marcos²⁷⁵. También aquí, y aún con más probabilidades de acierto, podemos hablar de material premarcano del que evidentemente se sirvió Marcos para componer su evangelio. Diciendo esto, no pretendo insinuar que Marcos fuera simplemente un colector de material preformado. De ningún modo. (La composición y la teología de su evangelio será posteriormente objeto de análisis²⁷⁶.) No se desacredita la autoría de Marcos por reconocer que tomó y adaptó material anterior. Tampoco en este caso me hago ilusiones de que ese material se pueda distinguir con toda confianza en cuanto a su contenido y alcance. Como ya hemos señalado, la crítica redaccional de Marcos —es decir, el aislamiento de lo modificado o añadido por el evangelista en

²⁷⁵ Véase *Jesús recordado*, 182-185.

²⁷⁶ Véase tomo III.

el material recibido— es extraordinariamente difícil²⁷⁷. Mientras que en el caso de Mateo y Lucas tenemos a Marcos como fuente, y por tanto la clara posibilidad de cotejar la fuente recibida con la fuente adaptada, en el caso de Marcos hay que distinguir la fuente marcana de la redacción marcana en el mismo documento. Y hay pocos criterios fiables para reconocer redacción marcana que sean de aplicación al evangelio de Marcos en general. Pero es muy probable que Marcos se sirviese de material preformado, por lo cual vale la pena examinar algunos ejemplos que se han sugerido.

De hecho, ya he presentado un esbozo del material preformado que posiblemente utilizó Marcos²⁷⁸. Por eso, como en el caso del material Q¹ propuesto, tal vez podamos obtener alguna percepción adicional sobre cómo fue manejada la tradición de Jesús en los primeros días del nuevo movimiento.

• 1,21-38	Veinticuatro horas del ministerio de Jesús.	4
• 2,1-3,6	Controversia de Jesús en Galilea.	5
• 4,2-33	Parábolas de Jesús.	6
• 4,35-5,43; 6,32-52	Milagros de Jesús alrededor del lago.	7
• 10,2-31	Matrimonio, hijos y discipulado.	8
• 12,13-37	Controversia de Jesús en Jerusalén.	9
• 13,1-32	El pequeño apocalipsis.	10
• 14,1-15,47	El relato de la pasión.	11

Marcos 2,1-3,6 ofrece un buen ejemplo de cómo uno de los Doce o un discípulo de primera hora pudo haber agrupado varios *relatos de disputa* para formar una secuencia dramática, con culminación en un complot para acabar con Jesús (3,6)²⁷⁹. Ese grupo de cinco relatos podía constituir una exposición oral con la que se enseñaba a los nuevos cristianos la manera en que respondió Jesús a los ataques, para proporcionarles un ejemplo de cómo debían ellos reaccionar en circunstancias similares. La secuencia probablemente documenta un mayor interés cristológico, con hincapié en la autoridad del Hijo del hombre (2,10.28), a la sazón visto

²⁷⁷ *Jesús recordado*, 195.

²⁷⁸ *Ibid.*, 296, donde particularmente hago referencia (n. 300) a H. W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971).

²⁷⁹ Véase también mi "Mark 2.1-3.6: A Bridge between Jesus and Paul on the Question of the Law": *NTS* 30 (1984) 395-415, reeditado en mi *Jesus, Paul and the Law* (Londres: SPCK, 1990) 10-31, con notas adicionales (32-36).

como un título (pero sin que “Hijo del hombre” fuera establecido como título en la reflexión cristológica de entonces)²⁸⁰. Además, subraya la relación de Jesús con “pecadores” (2,15-17), palabra que tenía resonancia solo en círculos judíos²⁸¹. Indica alguna confusión ciertamente primitiva sobre si los cristianos debían seguir practicando el ayuno (2,18-20)²⁸². Y refleja una situación en la que aún se daba mucha importancia al sábado y donde la cuestión no era *si* había que guardarlo, sino *cómo* hacerlo (2,23-3,5); en otras palabras, el relato cobró su forma actual dentro de un contexto palestino y antes de que la observancia de los días santos fuera objeto de discusión (Gál 4,10; Rom 14,5; Col 2,16)²⁸³. No hay razón, pues, por la que el grupo de relatos no pudiera haber sido puesto en el presente orden en los primeros diez años del movimiento de Jesús.

Como ya he sugerido (§ 21.5b), las *parábolas de Jesús* eran, obviamente, un material de enseñanza en las primeras comunidades cristianas. Marcos 4,2-33 parece ser una colección de esas parábolas, que el evangelista adaptó a su narración, primero, estableciendo un marco adecuado para la escena (junto al mar, 4,1) y, por último, rematando la colección con una alusión al secreto marciano (4,34)²⁸⁴. Podemos incluso percibir cómo fue desarrollada la colección de parábolas en sucesivas exposiciones orales a lo largo de los años antes de que Marcos decidiera incorporarla a su evangelio. En lo que sigue ofrezco un posible escenario:

- En su primera fase, la colección consistía simplemente en dos o tres parábolas sobre semillas y desarrollo: el sembrador (vv. 3-8), la semilla en desarrollo inadvertido (vv. 26-29) y el grano de mostaza (vv. 30-32); seguramente, fueron unidas entre sí, dados sus obvios vínculos verbales y temáticos. Q tenía una colección distinta (Mt 13,31-33/Lc 13,18-21), de la que se sirvieron Mateo y Lucas²⁸⁵.
- En algún momento, una interpretación fue añadida de modo permanente a la parábola del sembrador (vv. 13-20). Generalmente

²⁸⁰ “Mark 2.1-3.6”, 26; *Jesús recordado*, 830-832, y véase el interminable debate (827-830).

²⁸¹ *Jesús recordado*, 604-609.

²⁸² Cualquiera que fuera la primitiva práctica cristiana (Mc 2,18-19 parr.), *Did 8,1* muestra que el ayuno fue continuado como una disciplina típicamente cristiana (como también dan a entender Mc 2,20 parr. y Mt 6,16-18).

²⁸³ “Mark 2.1-3.6”, 21-23.

²⁸⁴ Es notable que Mateo omita el v. 34, como hace con los vv. 26-29, posible indicio de que él sabía que estaba ante redacción marcana; véase mi “Matthew’s Awareness of Marcan Redaction”, en Van Segbroeck *et al.* (eds.), *The Four Gospels III*, 1349-1359.

²⁸⁵ Véase *Jesús recordado*, 532-534.

se acepta que la interpretación surgió durante el proceso de tradición, dado que el vocabulario es característicamente cristiano²⁸⁶. Y cabe pensar que fue incorporada a la colección de parábolas antes que los vv. 10-12, puesto que el v. 13 hace una referencia a la parábola retrospectivamente y por encima de ellos (“esta parábola”), mientras que el v. 10 generaliza el tema cuestión (“las parábolas”).

- Los breves dichos parabólicos (vv. 21-22, 24-25) seguramente fueron utilizados de manera independiente, habida cuenta de que, como hemos señalado (n. 257, *supra*), el material Q correspondiente está disperso a lo largo de Mateo y Lucas. Pero en determinado momento se efectuó la incorporación de los dichos para formar una mayor colección de parábolas.
- Posiblemente se remató la colección durante una etapa premarcana añadiendo una introducción (v. 2) y una conclusión (v. 33).
- El v. 9 (“El que tenga oídos para oír, que oiga”) es un ejemplo de dicho característico de Jesús que parece haber sido excluido a veces un tanto aleatoriamente o, quizá mejor, espontáneamente, en exposiciones orales de la tradición de Jesús, sin que llegase a obtener nunca un lugar fijo en los distintos repertorios; en este caso, es repetido en el v. 23, aunque no por Mateo y Lucas²⁸⁷.
- Aparte de la introducción y conclusión adicionales (vv. 1 y 34), los indicios de intervención del propio Marcos son probablemente más claros en la inclusión de los vv. 10-12, para proporcionar una teoría (marcana) de las parábolas²⁸⁸.

Por aclarar nuevamente este punto: con lo anterior no pretendo ofrecer una proposición firme sobre la historia de la composición de Mc 4,1-34. Mi tesis contempla varios momentos de enseñanza en diferentes grupos e iglesias de primeros discípulos, donde colecciones y cúmulos de material homogéneo (en este caso parábolas) sufrieron cambios en el contenido y en el uso de una exposición oral a otra.

²⁸⁶ Particularmente “la palabra”, expresión nada característica del lenguaje de Jesús en su tradición, pero que es empleada ocho veces en 4,13-20. Cf. *Jesús recordado*, 564-465.

²⁸⁷ Véase *Jesús recordado*, 532 n. 379.

²⁸⁸ Esto no supone que los vv. 11-12 no pudieran haber sido palabras del mismo Jesús recordadas por sus discípulos (*Jesús recordado*, 565-568); como más de una vez ha señalado Kloppenborg, historia literaria no es lo mismo que historia de tradición (*supra*, n. 270).

Lo que propongo es: 1) que las colecciones de material similar fueron probablemente, desde el principio, un elemento de la enseñanza cristiana más antigua; 2) que las colecciones, pese a sus coincidencias, habrían variado de iglesia a iglesia; 3) que la agrupación de ese material didáctico en grandes repertorios fue quizá inevitable y algunos de esos repertorios probablemente quedaron establecidos de manera bastante firme durante el período contemplado en este tomo (30-40 años); 4) que Marcos pudo utilizar uno de ellos al componer su evangelio. No hay ninguna buena razón para concluir que la colección premarcana estuviera ya en forma escrita en alguna etapa de la historia de su composición.

Similarmente, cabe pensar que los apóstoles y los maestros reunieron, en lo que hoy sería una sola carpeta, una colección de *relatos sobre el poder taumaturgico de Jesús*. Parecería que también aquí Marcos se sirvió de esa colección:

- La tempestad calmada (4,35-41).
- La curación del geraseno endemoniado (5,1-20).
- La curación/resurrección de la hija de Jairo (5,21-43).
- La (primera) multiplicación de los panes (6,32-44).
- Jesús camina sobre las aguas (6,45-52).

Todos estos relatos están vinculados por el tema (el poder de Jesús, triunfante sobre una variedad de fuerzas amenazadoras) y tienen también una vinculación cronológica, merced a una serie de idas y venidas por el lago en barca²⁸⁹; además, la colección está enmarcada por milagros que tienen lugar en el lago mismo. No solo parece obvio que esto tuvo que ser, en su totalidad o en parte, una colección premarcana, sino que además tal hipótesis concuerda con los datos disponibles y es lo que, *a priori*, se había podido esperar. En Marcos, el resumen contenido en 6,53-56 remata la serie de relatos, aunque no es nada seguro que formara parte de la colección primitiva.

Esos datos (la mencionada colección) se han tomado como prueba de que Marcos dispuso de una fuente de milagros, dirigida sobre todo, o tal vez exclusivamente, a presentar a Jesús como taumaturgo. Partiendo de esto cabe elaborar la tesis de que entre los primeros integrantes del movimiento había grupos/comunidades que sobre todo o tal vez exclusivamente veían en Jesús un taumaturgo, un *theios anēr* ("hombre divino"). Mar-

²⁸⁹ Nótese la repetición de *eis to peran*, "a la otra orilla", en 4,35; 5,1.21; 6,45.

cos habría tratado luego de corregir la cristología del hombre divino presentando a Jesús como el Hijo del hombre, doliente²⁹⁰.

La tesis será tema del tomo III. Aquí basta simplemente con recordar la crítica de la “comunidad Q” y la falacia de “un documento por comunidad”, de las que hablamos en el tomo I²⁹¹. A mi entender, es necesario recurrir a la fantasía para deducir el carácter de un grupo o iglesia solamente por un único documento hipotético o conjunto de material, y casi igualmente inaceptable es suponer que tal grupo/iglesia poseía solo *un* documento o conjunto de tradiciones concernientes a Jesús. Muy al contrario, es muy posible ver aquí indicios de una verdadera colección de relatos de milagros, agrupados atendiendo a fines pedagógicos, que ofrecían solo parte de un repertorio mucho más abundante de tradición de Jesús utilizada por apóstoles y maestros en su predicación y enseñanza.

Por citar con brevedad otro ejemplo relativo al material premarciano, el llamado “pequeño apocalipsis” (discurso escatológico, cap. 13) ofrece probablemente indicios de que los anuncios de Jesús acerca del templo fueron objeto de considerable reflexión dentro de los primeros grupos de discípulos y comunidades²⁹²; también, de que el material fue reelaborado no pocas veces ante los diversos peligros y retos a los que tuvieron que enfrentarse los judíos de Palestina en las décadas anteriores a la rebelión judía de 66-70/73 d. C. Un peligro que debía de acudir a la mente al hablar de “la abominación de la desolación erigida donde no debe estar” (13,14) era la crisis provocada por la decisión del emperador Calígula de erigir una estatua suya dentro del templo de Jerusalén menos de diez años después de la muerte de Jesús²⁹³. Marcos recoge la exhortación de la tradición de Jesús en este punto (“el que lea, que entienda”), frase que muy probablemente fue un elemento fijo en la enseñanza cristiana de cara a tan horrible perspectiva.

²⁹⁰ Véase, por ejemplo, H. Koester, “One Jesus and Four Primitive Gospels”, en J. M. Robinson / H. Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1971), 158-204.

²⁹¹ *Jesús recordado*, 188-191.

²⁹² Véase *ibid.*, 482-485.

²⁹³ Suceso referido brevemente en *Jesús recordado*, 350-351. Sobre la creencia de que Mc 13,14 fue inspirado en el episodio de Calígula, véase la bibliografía en G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Last Days: The Interpretation of the Olivet Discourse* (Peabody: Hendrickson, 1993), 415 n. 111 (también 407-416); Barnett, *Birth*, 35-36, y particularmente G. Theissen, *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition* (trad. ingl. Minneapolis: Fortress, 1991), 151-165. Véase también *infra*, § 26.5a.

En suma, la mejor explicación de la presencia de tal material en Marcos no es la hipótesis de que el evangelista tomó (o reunió) elementos antes dispersos y conocidos solamente en pequeñas unidades. Aun cuando la noticia de Papiás respecto a la ordenación introducida por Marcos en la predicación/enseñanza de Pedro sea solo una posible explicación²⁹⁴, parece muy probable que, como mínimo, Marcos utilizase repertorios de más de un maestro y que esos repertorios contuviesen diversas colecciones de tradición de Jesús, en las cuales pudiese escoger un aforismo o relato –solo o combinado con otro material– que fuera apropiado para la ocasión. Que algo de esto estuviera ya puesto por escrito no deja de ser bastante posible, pero los materiales mismos, tal como son utilizados por los tres evangelistas sinópticos de diversas maneras y en diferentes momentos de sus narraciones, sugieren más la flexibilidad de la tradición y la comunicación oral.

e. Indicios de interés narrativo

Por último, ¿debemos suponer que los apóstoles y primeros maestros de la tradición de Jesús comunicaban esta solo en colecciones temáticas (o elementos sueltos), desentendiéndose del aspecto narrativo? Los primeros críticos de las formas hicieron suya la percepción de K. L. Schmidt de que algunas referencias cronológicas y topográficas que aparecen en Marcos fueron aportación del propio evangelista. De esto dedujeron que los primeros cristianos se interesaban poco por la biografía de Jesús²⁹⁵. Pese al valor que pudiera tener en sí tal hallazgo, fue entendido demasiado a la ligera como que los primeros transmisores cristianos no tenían ningún interés narrativo en la misión de Jesús y que fue Marcos el primero en presentar narrativamente la tradición.

Una vez más, sin embargo, una tesis basada en algunas observaciones certeras estaba en peligro de ser llevada, prescindiendo de la lógica, al terreno de la improbabilidad histórica. Porque, sencillamente, es absurdo suponer (o deducir de los datos) que a los primeros cristianos no les interesaba la persona y la misión de aquel por cuyo nombre eran designados (gente de Cristo). Los indicios, ya considerados, de circulación y uso de la tradición de Jesús antes de ser puesta por escrito son prueba suficiente de lo contrario. Pero de nuevo tenemos que preguntarnos si había interés narrativo en la vida y misión de Jesús. ¿Interesaba presentar su tradición

²⁹⁴ Véase *Jesús recordado*, 74 n. 90, 184 y 272 n. 216.

²⁹⁵ Cf. *ibid.*, 108-109.

como un relato o relatos sobre Jesús, con un inicio, un desarrollo y un final, más una trama y unos personajes? El sentido común (el conocimiento de que la curiosidad humana es universal) induce a dar una respuesta positiva. Como la tradición de Jesús nos ha llegado en la forma narrativa proporcionada por Marcos y sus sucesores, es bastante difícil probar la existencia de un interés narrativo anterior, pero no faltan algunos indicadores al respecto. Se trata de pasajes de los que me he ocupado en diversos puntos de *Jesús recordado*; por eso, una vez más, me limitaré simplemente a enumerarlos:

- Juan el Bautista como comienzo de la misión de Jesús (Mc 1,1)²⁹⁶.
- Veinticuatro horas de la vida de Jesús (Mc 1,21-38).
- Creciente oposición a Jesús (Mc 2,1-3,6).
- Serie de relatos de milagros realizados en torno al mar de Galilea (Mc 4,35-5,43; 6,32-52).
- Misión en regiones fuera de la Baja Galilea (Mc 7,24-37; 8,27-30).
- Viaje de Galilea a Jerusalén (Mc 10,1.32.46).
- Semana final/retrato de la pasión (Mc 11-15).

Por supuesto, algunos de estos indicadores pueden ser atribuidos al propio Marcos, pero otros están perfectamente integrados en el cuerpo de la tradición o son compartidos con otras versiones de ella. Y, de todas maneras, ¿nos obliga algo a deducir que al proporcionar esos indicadores narrativos estaba introduciendo Marcos una innovación sin precedentes? A mi entender, no. Marcos puede ser adecuadamente descrito como un comunicador de la tradición de Jesús inserto en una línea de maestros y transmisores con los que él compartía mucho de esa tradición. Marcos es, manifiestamente, un comunicador muy hábil en comparación con sus predecesores, y su comunicación *escrita* ha perdurado. Mas, por otro lado, hay razón suficiente para concluir que muchas de las anteriores formas y comunicaciones de la tradición de Jesús expresaron un interés narrativo similar, aunque menos expertamente desarrollado. A todo el mundo le gusta una buena historia. Y la historia de Jesús y su misión, enseñanza y milagros tuvo que constituir una buena parte de la tradición con la que los apóstoles dotaron a las nuevas iglesias fundadas, proporcionando así cierto marco narrativo dentro del cual los maestros de esas iglesias podían conservar y comunicar a su vez la tradición de Jesús sin desentenderse de las circunstancias.

²⁹⁶ *Ibid.*, 411-415; "Altering de Default Setting", 174 = *New Perspective on Jesus*, 124.

En resumen, la tradición de Jesús, incluso en la perfeccionada forma escrita llegada hasta nosotros, proporciona una contribución adicional a nuestro conocimiento de los primeros grupos e iglesias cristianos. Es cierto, claro está, que la visión de conjunto que acabamos de obtener ha abarcado los treinta o cuarenta años anteriores a que fuera puesta por escrito sustancialmente la tradición de Jesús. Pero mi argumento completo es que el proceso indicado en esta sección no tuvo un comienzo tardío, sino que formó parte del uso hecho de esa tradición ya durante la primera generación del cristianismo. Para ser más concreto diré que la tradición sinóptica nos permite saber: 1) que ya los primeros cristianos comunicaron la tradición que nace de la misión de Jesús y termina en los evangelios sinópticos (obviamente, pues, debían de considerarla importante); 2) algo de *cómo* recordaban ellos a Jesús y hacían uso de su tradición (las formas y agrupaciones); 3) qué derivaron del recuerdo de Jesús que fuera importante para su vivir, su testimonio y su culto. Este último, como sugiere el análisis de Moule, incluía material de oración, enseñanza sobre discipulado y prioridades, historias edificantes, parábolas retadoras para el entendimiento, contenido para la predicación y difusión del Evangelio, e instrucciones y ejemplos para afrontar satisfactoriamente las preguntas, controversias y oposiciones que pudieran surgir²⁹⁷.

21.6 Conclusión y una nota sobre procedimiento

Las posibilidades de alcanzar conocimientos históricamente bien fundados acerca del cristianismo anterior a la aparición de Pablo se suelen considerar mínimas. Y es cierto que las fuentes externas apenas dicen nada y que un examen superficial de los Hechos de los Apóstoles puede crear expectativas demasiado abultadas. Pero también hemos visto que Hechos puede proporcionar datos históricos más fiables de lo que estaba dispuesta a reconocer la antes predominante escuela de teología (y, por tanto, no de historia) en los estudios sobre el Nuevo Testamento. Asimismo, los discursos que Lucas puso en boca de sus personajes ofrecen considerables indicios de detalles prelucentes e incluso primitivos. Y no dependemos solamente de Hechos. Porque sin bucear demasiado a fondo en las cartas de Pablo se encuentran referencias y alusiones a una amplia variedad de material que él heredó y que revela aspectos de la más temprana historia del cristianismo en parte confirmados y en parte negados por Lucas. Tam-

²⁹⁷ Sobre la cuestión de una o más corrientes de tradición de Jesús distintas de aquellas que florecieron en la tradición evangélica, véase *infra*, § 22.1b.

co debemos olvidar la corriente de tradición de Jesús que evidentemente discurría en paralelo a las fuentes lucanas y prepaulinas, pero que tal vez Lucas y Pablo no supieron valorar, puesto que no aparece transmitida como tal en Hechos ni en las cartas paulinas.

Considerando todo esto, pues, las fuentes para la segunda fase de *El cristianismo en sus comienzos*, que comprende la primera o las dos primeras décadas del movimiento, dan mucho más de sí de lo que podíamos haber imaginado al comienzo de este capítulo, por lo cual podemos abordar con buenas perspectivas la séptima parte.

Antes, sin embargo, una nota sobre procedimiento. Los capítulos iniciales de *Comenzando desde Jerusalén* han seguido la pauta de la primera y segunda partes del tomo I, incluyendo un examen de “la búsqueda de la Iglesia histórica” y un análisis de las fuentes y el carácter de la tradición de que podemos disponer para el período 30-70. En este punto, no obstante, cambio un tanto de rumbo. Porque en *Jesús recordado*, antes de estudiar la misión de Jesús propiamente dicha, consideré oportuno exponer su contexto histórico. No deja de ser tentador hacer lo mismo en este punto equivalente del tomo II. Para ello tendría que proporcionar una visión general de los contextos político, social y religioso dentro de los cuales dio sus primeros pasos el movimiento cristiano y describir con algún detalle la diáspora judía occidental, las principales ciudades donde se estableció el cristianismo (Jerusalén, Antioquía, Éfeso, Corinto, Roma) y la competición filosófica y religiosa más notable a la que se enfrentó²⁹⁸.

Pero no es ese el curso que pretendo seguir. Desde que concebí el proyecto ahora en marcha bajo el título general *El cristianismo en sus comienzos*, me ha venido una y otra vez a la mente una observación que hizo años atrás Edwin Judge en relación con el género “historia neotestamentaria”²⁹⁹. Esta clase de obras, observó Judge, ofrecen a los lectores modernos un panorama “a vista de pájaro” del período considerado. Les permiten conocer qué sucedía en Roma simultáneamente a otro acontecimiento que tenía lugar en Jerusalén. Gracias a ellas pueden interrelacionar acontecimientos antes y después del tiempo en el que fueron referidos, saber datos tomados de rollos e inscripciones que fueron totalmente desconocidos

²⁹⁸ Procedimiento seguido, entre otros, por H. Koester, *Introduction to the New Testament*. Vol 1: *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*; vol. 2: *History and Literature of Early Christianity* (Berlín: De Gruyter, 1980; trad. ingl. Filadelfia: Fortress, 1982).

²⁹⁹ A mi entender, Judge se refería principalmente al libro de Bruce, *New Testament History*.

para los actores del relato objeto de estudio, ver los sucesos desde diferentes perspectivas históricas. El problema está en que, al permitir todo eso, tales obras impiden situarse *dentro* de los procesos históricos descritos. Le ocurre así al lector lo que a los espectadores de un melodrama, que pueden ver el peligro que amenaza al héroe o a la heroína mientras estos están totalmente ajenos a él. O lo que le sucede a quien sigue la grabación en vídeo de un apasionante partido de fútbol: esa persona, por conocer de antemano el resultado, no puede experimentar las tensiones y emociones con la misma intensidad que quienes vieron “en vivo” el encuentro. Del mismo modo, cuando uno se pone a leer una historia de los inicios del movimiento cristiano, y naturalmente sabe que el cristianismo acabó triunfando y convirtiéndose en la religión oficial del Imperio, ¿cómo puede entrar adecuadamente en las inseguridades y temores de los primeros cristianos?

Escribir una historia de los comienzos del cristianismo verdaderamente “desde dentro” es, por supuesto, imposible. Los lectores del siglo XXI no pueden hacer abstracción de su propia historia para contemplar una porción de historia anterior con total objetividad. Es factible, sin embargo, intentar situarse lo más posible *dentro de los horizontes* de aquellos cristianos, sintiéndose tan desconocedor como ellos de lo que estaba sucediendo fuera de Palestina; llegar con Pablo a Éfeso o Roma como por primera vez; oír a los primeros creyentes reflexionar sobre la trascendencia del Cristo Jesús sin saber a qué daría lugar, etc. Admito que el intento es arriesgado, quizá osado en exceso. Como ya he dicho, tiempo atrás me aventuré por este camino en mi *Christology in the Making*, y me decepcionó un tanto ver que mi empeño en realizar un análisis con la mirada puesta en el “contexto histórico de significado” de términos fundamentales, y en el hecho de que su horizonte de significado estuviera en retroceso (“conceptualidad en transición”), no fue apreciado en la medida suficiente³⁰⁰. Pero sigo creyendo que el intento merece la pena y abrigo la esperanza de lograr que los lectores “sientan” en cierto modo aquel cristianismo en formación “desde dentro” del proceso histórico, con algo de la excitación existencial de una experiencia viva y no simplemente con el interés cuasi clínico de un historiador o un teólogo. Esta es la razón principal por la que me he arriesgado a utilizar títulos muy semejantes para ambas obras*, puesto que mi objetivo principal es hacer que se perciba más plenamente en ellas el proceso de “llegar a ser”.

³⁰⁰ Véase *supra*, § 20 n. 4.

* Los respectivos títulos originales, en inglés, son: *Christology in the Making* y *Christianity in the Making* (N. del T.).

En consecuencia, mi procedimiento será “situar la escena” para cada etapa del nuevo movimiento al llegar a ella. Por ejemplo, en lugar de describir directamente el judaísmo de la diáspora, considero más apropiado dejar que su realidad incida en nosotros poco a poco, en un débil reflejo de cómo esa misma realidad debió de incidir progresivamente en los primeros discípulos (§ 24, 27, 29). Similarmente, la extensión por Pablo de su misión a Corinto es el lugar adecuado para ofrecer una descripción de lo que él debió de ver y experimentar allí (§ 31). De hecho, lo que podría haber sido un gran capítulo sobre “el contexto histórico” queda dividido y sus elementos son tratados por separado, en la medida en que ello resulta necesario para entender mejor los acontecimientos que se producen en cada etapa de desarrollo. Espero que, de ese modo, la conmoción y sorpresa a causa de muchos de esos acontecimientos se haga más visible y podamos apreciar mejor el coraje de quienes se aventuraron en lo que era para ellos un futuro incierto. En § 20.1 ya he indicado algo del problema: ¿cuándo empezó el “cristianismo”? ¿Podemos utilizar una denominación que sea más exacta desde el punto de vista histórico? Nuestra tarea ahora, en la medida de lo posible, es vivir cómo se fue formando y llegó a ser el cristianismo, ver cómo adquirió el contenido de ese nombre y lo que iba a ser —y es— su carácter.

SÉPTIMA PARTE
LA PRIMERA FASE

Capítulo 22

El comienzo en Jerusalén

22.1 ¿Una comunidad o varias?

¿Cómo surgió el cristianismo o lo que iba a ser conocido como tal? A primera vista, la respuesta es sencilla: en sus primeros capítulos de Hechos, Lucas narra los comienzos de la iglesia de Jerusalén, la cual es el inicio de una nueva religión y la iglesia madre del cristianismo. Con base en la información de Lucas podemos determinar incluso el día y el momento de ese nacimiento: la fiesta de Pentecostés, cincuenta días después de la Pascua en que fue crucificado Jesús, inmediatamente antes de las nueve de la mañana (!) (Hch 2,1.15).

Sin embargo, la cuestión no es tan simple como sugiere la deliciosa narración lucana. Se imponen dos consideraciones importantes.

a. Observaciones monitorias de la historia de las religiones

No podemos partir de la suposición de que el cristianismo es un caso único en cuanto a su nacimiento como movimiento religioso en el mundo. Lo cierto es que los inicios de las entidades de tal categoría son típicamente mucho más confusos y complicados de lo que suelen reconocer los devotos o adeptos posteriores. Puesto que el cristianismo surgió de una religión largo tiempo establecida, como el judaísmo del Segundo Templo, los paralelos más cercanos en este caso son probablemente las nuevas denominaciones originadas dentro del cristianismo mismo. El surgimiento de la Reforma en el siglo XVI, el del metodismo en el siglo XVIII y el del pentecostalismo en el siglo XX comparten ciertos aspectos con el cristianismo naciente, como movimiento de renovación originado dentro de una entidad (o tradición) mayor, en la que se desarrolló hasta independi-

zarse de ella¹. Pero, en cada uno de estos casos, el nacimiento no se produjo sin problemas, y difícilmente lo surgido puede ser descrito como una sola entidad.

En lo que respecta al surgimiento del protestantismo, no solo debemos considerar las algo diferentes trayectorias del luteranismo y de las Iglesias reformadas. Hay que incluir también el anglicanismo (la Reforma en Inglaterra), los congregacionalistas, los anabaptistas y otros movimientos más radicales; asimismo, precursores como los husitas en Bohemia y los valdenses en Italia, por no mencionar los “hermanos de la vida común” en los Países Bajos. En cuanto al surgimiento del metodismo hay que tener en cuenta a George Whitefield y a los hermanos Wesley, así como la Conexión de la condesa de Huntingdon, la Nueva Conexión metodista y la etapa temprana de la tradición metodista primitiva. Debemos mencionar también a los evangélicos que permanecieron dentro de la Iglesia de Inglaterra, y el desarrollo del metodismo episcopal en los Estados Unidos. En cuanto al pentecostalismo, su aparición no puede relacionarse simplemente con esa especie de resurgimiento de Pentecostés en Azusa Street, en Los Angeles (California), el año 1906. Las Iglesias de Dios pueden ser relacionadas con ese comienzo, pero la Iglesia de Dios (Cleveland) tiene otro origen, lo mismo que la tradición Santidad Pentecostal. En Gran Bretaña, además de las Asambleas de Dios, están la Iglesia pentecostal de Elim y la Iglesia apostólica, cada una con sus propios orígenes².

A la vista de lo anterior, uno podría preguntar sin despertar excesivo recelo si el hecho de que Lucas sitúe en un solo día y lugar el nacimiento de todo lo que iba a seguir (el cristianismo) no se debe a que contempló retrospectivamente esos orígenes a través de unos cristales rosados. O, peor aún, a que acaso adaptó una postura partidista, prestando atención selectiva a lo que en realidad habría sido un comienzo con más problemas y divisiones. Cabe incluso la posibilidad de que su narración tuviese una finalidad polémica y que, aparte de referir el comienzo en Jerusalén, pretendiera negar, mediante silencio deliberado, que el movimiento cuyos orígenes y expansión inicial él trataba de describir había tenido alguna otra génesis o fuente.

¹ En los dos primeros casos, las entidades-madres son, claro está, la Iglesia católica (romana) occidental medieval y la Iglesia de Inglaterra. En el tercer caso debemos hablar más bien del más difuso “Movimiento de Santidad” desarrollado en el siglo XIX en Norteamérica.

² Puesto que los últimos tres ejemplos pueden ser menos conocidos, remito al lector a W. J. Hollenweger, *The Pentecostals* (Londres: SCM, 1972), y V. Synan, *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971, 1997).

El propósito de esta especulación es simplemente recordar a los lectores la eventual necesidad de revisión de algunas ideas sobre los comienzos del cristianismo, indicar posibilidades que no pueden ser excluidas *a priori* y ayudar a que se abran ojos y oídos a todas las implicaciones y connotaciones que los datos pueden contener. En la sección inicial de toda esta obra³ indiqué la disconformidad de Walter Bauer con la idea tradicional de que las primeras formas del cristianismo en varias ciudades principales del Mediterráneo habían sido uniformemente “ortodoxas” y que la “herejía” había aparecido siempre después como una corrupción de la pureza original. Bauer opinaba, por el contrario, que el cristianismo de los comienzos se había asemejado a un “cajón de sastre” mucho más de lo pensado en un principio. La “ortodoxia”, sostenía él, era la facción vencedora, que había logrado imponer su explicación de los orígenes del cristianismo borrando todo recuerdo o huella de otras versiones⁴. Sin aceptar sin más el argumento de Bauer —ha sido objeto de considerable crítica⁵—, el hecho de que pueda ser planteado con respecto al cristianismo del siglo II debe servirnos de aviso de que no podemos desestimar la pertinencia de una discusión similar en relación con el surgimiento del cristianismo en el siglo primero.

b. Indicios en el Nuevo Testamento

En las investigaciones actuales sobre los comienzos del cristianismo, una hipótesis notable y bien valorada postula la aparición en Galilea de una comunidad de seguidores de Jesús que continuó existiendo allí en los años cuarenta y cincuenta del siglo I. Esa comunidad habría guardado de Jesús y su enseñanza un recuerdo muy independiente de las tradiciones constitutivas del evangelio marciano, por cuanto este culmina en la pasión de Jesús. Se trata de la comunidad Q, que encontramos en § 7 de *Jesús recordado*. El argumento es que el material Q, por centrarse en la enseñanza de Jesús y carecer de relato de la pasión, hace pensar en una comunidad que vio a Jesús solo como maestro de sabiduría, y no percibió en la muerte de Jesús nada de la significación que le atribuye Marcos. Ya he indicado que

³ *Jesús recordado*, § 1.

⁴ W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934, ²1964), trad. ingl., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1971). Véase también Wilken, *Myth*. Para un estimulante replanteamiento de la cuestión “ortodoxia/herejía” desde el lado judío, véase D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Filadelfia: University of Pennsylvania, 2004).

⁵ Cf., por ejemplo, T. A. Robinson, *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church* (Lewiston: Mellen, 1988).

esta hipótesis me parece muy poco convincente⁶. La idea de que una comunidad conocía o poseía un *solo* documento o tipo de tradición de Jesús es poco probable (¿decidieron ignorar las tradiciones sobre hechos de Jesús y conservar solo las de su enseñanza?). Pero más improbable todavía es la suposición de que Q define la comunidad y que el carácter de esta y sus convicciones peculiares se pueden conocer a través de ese solo documento. La hipótesis llega a parecer descabellada cuando recordamos que la extensión y el contenido de Q son objeto de considerable debate, por no mencionar la oscuridad existente respecto a cuándo fue puesto por escrito tal material. Sigo pensando que la mejor explicación de una tradición de Jesús que lleva un marcado sello galileo –y que muestra pocos indicios o ninguno de una perspectiva orientada a la pasión– es que tomó su forma actual ya durante la misión de Jesús en Galilea⁷.

Dicho todo esto, conviene recordar, sin embargo, que los defensores de una comunidad Q no fueron los únicos estudiosos que en el siglo pasado admitieron hipotéticamente la existencia de una comunidad galilea independiente de Jerusalén⁸. No hay que olvidar tampoco el extraño silencio respecto a una presencia continua de discípulos de Jesús en Galilea;

⁶ Véase también la crítica de A. J. Hultgren, *The Rise of Normative Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1994), 31-41. Mi crítica se extiende a J. Schröter, "Jerusalem und Galiläa. Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von Pluralität und Kohärenz für die Rekonstruktion einer Geschichte des frühen Christentums": *NovT* 42 (2000) 127-159, aunque su descripción conclusiva de "pluralidad dentro de la cohesión" (159) es un grato avance sobre la tesis de Koester de que "la misión y expansión del cristianismo en los primeros años y décadas después de la muerte de Jesús fue un fenómeno completamente carente de unidad" (*Introduction* II, 94).

⁷ Véase *Jesús recordado*, § 7.4; también, *New Perspective on Jesus*, 26-28; asimismo, M. Frenschkowski, "Galiläa oder Jerusalem? Die topographischen und politischen Hintergründe der Logienquelle", en Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, 535-559; B. A. Pearson, "A Q Community in Galilee": *NTS* 50 (2004) 476-494.

⁸ E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1936); L. E. Elliott-Binns, *Galilean Christianity* (Londres: SCM, 1965); "La cuna del cristianismo no es Jerusalén, sino Galilea" (33); L. Schenke, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1990), imagina pequeños grupos de discípulos de Jesús dispersos por toda Palestina, que después de los acontecimientos pascuales formaron las primeras comunidades "cristianas" (23, y también caps. 9-10). La primera respuesta a esas teorías la encontramos ya en Weiss: "Contrariamente a la opinión popular, 'la tradición galilea' debe ser considerada un producto de la fantasía" (*Earliest Christianity* I, 18); L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times* (Londres: Black, 1970), resumió el debate tajantemente: "No hubo ninguna 'iglesia galilea' que desarrollase una tradición distinta de la de Jerusalén" (22); M. Hengel / A. M. Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch* (Londres: SCM, 1997): "Es una mala utilización del método crítico-formal aplicarlo a los evangelios para inventar como iniciadoras de la misión entre los gentiles a las comunidades gallicas que fueron particularmente activas en la misión después de Pascua" (30-31).

la única referencia a la “iglesia... de Galilea” se encuentra en Hch 9,31. Cabría pensar que el impacto causado por Jesús en los pueblos de Galilea tuvo un efecto mayor de lo que esa sola mención parece indicar⁹. ¿No podría ser, pues, que en la hipótesis de la “comunidad Q de Galilea” hubiera más realidad de la que he estado dispuesto a admitir? ¿Y si Hechos y los otros documentos neotestamentarios hubieran corrido un velo de silencio sobre el “cristianismo” en Galilea porque el efecto duradero de la misión de Jesús allí hubiese tomado una forma de la que Lucas y otros escritores de la corriente principal prefirieron no dejar constancia? Ampliando la cuestión, ¿el argumento de Bauer sobre la incipiente diversidad en la composición del cristianismo del siglo II puede aplicarse más decididamente al siglo I, como trataron de hacer James Robinson y Helmut Koester observando diferentes “trayectorias” y siguiéndolas hacia atrás, hasta los escritos del NT?¹⁰ La pauta seguida por Burton Mack es un ejemplo extremo de la misma lógica¹¹.

El asunto se complica un poco más cuando recordamos que en algunos pasajes del NT hay alusiones a otros grupos que se identificaban con referencia a Jesús pero no reconocían tener sus orígenes en Jerusalén. Pienso especialmente en el curioso y breve episodio recordado en Mc 9,38-40/Lc 9,49-50: alguien que realiza exorcismos “en el nombre de Jesús”, pero que “no viene con nosotros”. El episodio está situado en el ministerio de Jesús, algo sobre lo que no tengo nada que objetar. Pero ¿fue también conservado y aprovechado como guía para los primeros cristianos cuando a su vez se encontraban con seguidores de Jesús que “no venían con nosotros”? También tenemos los episodios igualmente curiosos recogidos en Hch 18,24-19,7. Primero, Apolo, que “había sido instruido en el camino del Señor”, pero “solamente conocía el bautismo de Juan” y necesitaba ser instruido “más exactamente” (18,25-26). ¿Cómo podría haber sido así en el caso de alguien perteneciente a una corriente principal que fluía desde el Pentecostés de Jerusalén? Y luego están los doce “discípulos”, que también conocían solo el bautismo de Juan, pero que no habían “oído hablar del Espíritu Santo” (19,2-3) y menos aún de Pentecostés. ¿De dón-

⁹ Algunas tradiciones rabínicas hablan de *minim* (“herejes”) en ámbitos galileos que, probablemente, si no hacían referencia tan solo a cristianos, al menos los incluían.

¹⁰ Cf. Robinson / Koester, *Trajectories*, especialmente los ensayos de Koester “Gnōmai Diaphoroi: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity” (originalmente en *HTR* 58 [1965] 279-318) y “One Jesus and Four Primitive Gospels” (originalmente en *HTR* 161 [1968] 203-247). Volveré a los evangelios apócrifos en el tomo III; entretanto, remito al lector a *Jesús recordado*, § 7.6, 8.

¹¹ Mack, *The Christian Myth*; ya me he referido a la completa inutilidad de esa pauta para la obtención de algún resultado estimable (§ 21 n. 135, *supra*).

de procedían esos hombres? ¿En qué sentido eran “discípulos” si conocían tan poco?¹² Otros autores especulan sobre si los problemas a los que se enfrentó Pablo en Corinto y en otros lugares estuvieron causados por cristianos en vez de por no cristianos¹³. Pero ya se ha señalado una razón suficiente para dudar de que Lucas nos haya contado toda la historia en Hechos. Y tal idea recibe apoyo de las anteriores observaciones sobre la propensión de Lucas a correr un velo sobre algunos de los episodios menos agradables en la historia que se ha puesto a narrar¹⁴.

Lo más relevante, quizá, son los indicios en Hechos, dentro del relato de los primeros días en Jerusalén, de que la visión de Lucas es allí selectiva y sesgada. Pero esto merece un examen más detenido.

22.2 Entre Pascua y Pentecostés

En Hechos, Lucas llena los cincuenta días precedentes al “lanzamiento” del cristianismo el día de Pentecostés (Hch 2) narrando apariciones de Jesús a sus discípulos (1,1-8), la ascensión de Jesús al cielo (“ascensión”) al cabo de cuarenta días (1,9-11), la estancia de los discípulos en el “piso superior” de una casa de Jerusalén (1,12-15) y la elección del sucesor de Judas (1,15-26). En este caso es particularmente difícil obtener una clara perspectiva histórica. De hecho, a los ya señalados paralelos entre los dos libros de Lucas¹⁵ podríamos añadir el paralelo entre Lc 1-2 y Hch 1. Las dificultades para discernir la tradición más antigua en los capítulos iniciales del primer libro de Lucas nos hicieron comprender que una historia de Jesús tenía que empezar por su misión¹⁶. Ahora, al intentar una descripción histórica de los comienzos del cristianismo, encontramos el similar problema de hallar una base histórica firme en el equivalente arranque del segundo volumen de Lucas.

El capítulo 1 de Hechos ofrece una serie de puntos de comprobación importantes para cualquier reconstrucción histórica de los comienzos del cristianismo, por lo cual requiere especial atención. Unas cuantas preguntas surgen de inmediato.

¹² En *Jesus and the Spirit* señalo que Lucas no explica el origen de la comunidad de Damasco (9,2.10.19), que los autores citados *supra*, n. 8, atribuyen a influencia de Galilea. Pero la implicación de Hch 8,1-3 y 9,1-2 es que los discípulos que estaban en Damasco habían huido allí de Jerusalén.

¹³ Véase, por ejemplo, Robinson / Koester, *Trajectories*, 40-46.

¹⁴ Véase *supra*, § 21.2d(4).

¹⁵ Véase *supra*, § 21 n. 45.

¹⁶ *Jesús recordado*, § 11.1.

a. *¿Estuvieron las apariciones de Jesús limitadas a Jerusalén? (Hch 1,1-8)*

Algo atrae nuestra atención de inmediato, habida cuenta de las reflexiones precedentes (§ 22.1). Y es que Lucas circunscribe las apariciones de Jesús a Jerusalén. Si bien esto no es tan explícito en Hechos, quedó claro en los párrafos finales del evangelio lucano, donde, en la noche de sus primeras apariciones tras su resurrección, Jesús dice a los discípulos en Jerusalén: “Permaneced (*kathisate*) en la ciudad hasta que seáis revestidos con poder desde lo alto [en Pentecostés]” (Lc 24,49). Hechos se hace eco de esa orden explícita: “Estando en compañía de ellos, [Jesús] les mandó que no dejaran Jerusalén, sino que aguardasen la promesa del Padre [Pentecostés]” (Hch 1,4). La insistencia de Lucas en este punto no puede por menos de resultar extraña a cualquier persona que recuerde las apariciones de Jesús en Galilea, las cuales están atestiguadas por los otros tres evangelistas¹⁷.

Ocorre, además, que Lucas parece haber puesto especial empeño en excluir toda tradición de apariciones en Galilea. Señalemos, por ejemplo, la orden que en Marcos da el joven vestido de blanco a las mujeres que han ido a visitar el sepulcro de Jesús: “Id a decir a sus discípulos y a Pedro que *él irá delante de vosotros a Galilea*; allí lo encontraréis, *como os dijo*” (Mc 16,7, haciendo referencia a 14,28). En esto, Marcos es seguido por Mateo (Mt 28,7). En cambio, leemos en Lucas: “Recordad *lo que os dijo cuando estaba aún en Galilea*, que el Hijo del hombre tenía que ser entregado...” (Lc 24,6-8). Como Lucas ha omitido la anterior promesa marcana (“Después de ser resucitado iré delante de vosotros a Galilea”: Mc 14,28), es difícil evitar la conclusión de que Lucas modificó deliberadamente el texto de Marcos en este punto¹⁸. De haber ocurrido así, la clara implicación sería que Lucas quiso situar los acontecimientos de esos cuarenta días en la zona de Jerusalén¹⁹ e hizo lo necesario para excluir relatos de apariciones fuera de ella.

El motivo no fue simplemente de orden literario. Hay una clara intención teológica, también perceptible en que los cinco primeros capítu-

¹⁷ Detalles, en *Jesús recordado*, § 18.3.

¹⁸ Por ejemplo, I. H. Marshall, *The Gospel of Luke* (NIGTC; Exeter: Paternoster, 1978), 886; Fitzmyer, *Luke*, 1545. Weiss, sin embargo, mantiene que “la tradición galilea” [es decir, la de una ‘huida a Galilea’] debe ser considerada un producto de la fantasía” (*Earliest Christianity*, 16-20).

¹⁹ Puesto que Emaús estaba solo a unos once kilómetros de Jerusalén, es decir, a menos de tres horas a pie, el relato de Lc 24,13-32 no deja situar los hechos en Jerusalén, y más cuando los dos personajes implicados vuelven de inmediato a la Ciudad Santa (24,33).

los de Hechos se centran en Jerusalén y en el modo en que los jefes de la joven iglesia jerosolimitana controlan y aprueban los primeros tres grandes logros de la misión cristiana²⁰. Podemos ya adivinar que Lucas quería sostener la posición teológica y eclesial de que Jerusalén era el centro y la fuente de la misión cristiana. Con ello reflejaba probablemente la perspectiva de la iglesia jerosolimitana y procuraba mantener la continuidad del movimiento con el Israel de antaño²¹. Pero ¿debemos deducir también que pretendía silenciar así las voces de testigos de otros comienzos, las voces de otros pretendientes a ser considerados los iniciadores de lo que llegó a ser el cristianismo?

b. ¿Por qué cuarenta días? (Hch 1,1-8)

En Hechos (compárese con Lc 24,50-51), Lucas es muy explícito en cuanto a la duración del período de apariciones tras la resurrección: “durante cuarenta días” (Hch 1,3; cf. 13,31: “durante muchos días”). También aquí hay alguna tensión con los otros evangelios en que las apariciones en Jerusalén ocurren el mismo día de la resurrección, aparte de Jn 20,26-29, donde es una semana después. Al mismo tiempo, la inclusión de las apariciones en Galilea extiende inevitablemente ese período de modo considerable; la tradición de Jn 21 parece implicar que había pasado algún tiempo antes de la aparición (21,3). Pero el verdadero problema surge cuando tenemos en cuenta la tradición primitiva recogida por Pablo en 1 Cor 15,5-8. En efecto, da la impresión de que el período de apariciones implícito en ella es muy superior a cuarenta días, suponiendo, como parece muy probable²², que la lista haya sido compuesta, al menos en parte, por orden cronológico²³.

- La aparición a “más de quinientos hermanos a la vez” (1 Cor 15,6) presupone un número de discípulos mayor del que permite imaginar en todo caso el período de cuarenta días; presumiblemente, esa aparición tuvo lugar estando ya en marcha la expansión inicial del nuevo movimiento (según la cronología lucana, después de Pentecostés).

²⁰ Hch 8,14-25; 11,1-18.25-26.

²¹ Véase Fitzmyer, *Luke*, 164-168; también *infra*, n. 48.

²² La sucesión *eita... epeita... epeita... eita* (“luego... luego... luego... luego”), seguida por *eschaton de pantōn* (“último de todos”), se interpreta más naturalmente como una secuencia cronológica (BDAG 361).

²³ Véase, por ejemplo, H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956), 96-98; R. H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives* (Londres: SPCK, 1972), 28-29; C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus and die Korinther* (THNT; Berlín: Evangelische, 1982), II, 166.

- La aparición a Santiago es de muy difícil ubicación en el tiempo (cf. Hch 1,14)²⁴, pero aquella otra “a todos los apóstoles”, mencionada en 1 Cor 15,7, parece presuponer el surgimiento de un grupo mayor de seguidores de Jesús que se creían llamados a la misión (“apóstoles”), cuyo envío marcó –y ayuda a explicar– la primera expansión significativa más allá de Jerusalén²⁵.
- La aparición al propio Pablo (15,8) es generalmente situada entre ocho meses y tres años después de la resurrección²⁶. Parece muy poco probable que lo referido por Pablo a ese respecto encontrara aceptación (por unos discípulos muy desconfiados) después de tan largo intervalo²⁷, cuando las otras apariciones, las reconocidas, habían cesado mucho antes, al cabo de cuarenta días²⁸.

A la luz de estas consideraciones, es más verosímil que Lucas tratase más de restringir el número de apariciones reconocidas que de ampliarlo. Por eso, probablemente, limita a los cuarenta días de Hch 1,1-11 el período en que ocurren. Naturalmente, de ese modo excluye a Pablo de la lista de apariciones productoras de apóstoles y de testigos de la resurrección de Cristo (1,21-22). Esta exclusión podría ser deliberada: pese a Hch 14,4.14, Lucas parece reacio a situar a Pablo a la altura de los Doce²⁹. Por otro lado, debemos reconocer que también Pablo atestigua una perceptible necesidad de restringir las apariciones reconocidas de las que resultan apóstoles. Él mismo fue el “último de todos” (*eschaton de pantôn*) en recibir la gracia de una de esas apariciones, y si aún logró entrar en ese círculo de agraciados a punto de cerrarse fue de forma no natural, forzado por su nuevo naci-

²⁴ Cf. *Jesús recordado*, 970-971. Wilkens piensa que la aparición a Santiago sucedió probablemente en Nazaret (*Theologie*, 1/2, 129).

²⁵ Como ya se ha indicado, el círculo de “apóstoles” comprendía más personas que los Doce; entre ellas, Andrónico y Junia (Rom 16,7; por tanto, también mujeres [Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 212]), Apolo (1 Cor 4,9), Bernabé (Gál 2,8-9) y Silvano (1 Tes 2,6-7). Para bibliografía sobre “apóstol”, véase § 29, nn. 47, 49, *infra*; sobre Bernabé, véase especialmente M. Öhler, *Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte* (WUNT 156; Tübinga: Mohr Siebeck, 2003), 10-15.

²⁶ Véase *infra*, § 28.1.

²⁷ Como indica Lucas (Hch 9,26) y da entender el propio Pablo (Gál 1,18-20).

²⁸ Véase mi *Jesus and the Spirit*, 143-146.

²⁹ Véase, por ejemplo, la discusión en Barrett, *Acts* I, 671-672. ¿Debemos ver aquí un indicio (§ 21 n. 127) de que Lucas estuvo influido por una tradición contraria a reconocer a Pablo la categoría de apóstol? Esa tradición se refleja en la polémica de *Epistula Petri*, 2.3; Ps-Clem., *Hom.* 17.18-19 (véase mi *Unity and Diversity*, § 54.2b).

miento (*ektrōma*, “aborto”) [1 Cor 15,8])³⁰. Seguramente, pues, ya se veía el peligro de que la tradición de apariciones subsiguientes a la resurrección fuera aprovechada por quienes trataban de arrogarse autoridad o legitimidad respecto a la memoria y las tradiciones de Jesús³¹.

¿Por qué cuarenta días? ¿Por qué no treinta o cincuenta? Las respuestas, en este caso, solamente pueden ser conjeturales. Cabe la posibilidad, por supuesto, de que Lucas, teniendo en cuenta las diversas tradiciones bíblicas con “cuarenta” —cuarenta años de Israel en el desierto (Éx 16,35), estancia de Moisés en el monte Sinaí durante cuarenta días y cuarenta noches (Éx 24,18), reinado de cuarenta años de David (1 Re 2,11), cuarenta días de viaje de Elías al monte Horeb (1 Re 19,8), los cuarenta días en las tentaciones de Jesús en el desierto (Mc 1,13)—, hubiese optado por un período también de cuarenta días para su relato³². Mi suposición es que ya estaba suficientemente establecida la tradición del primer Pentecostés; es decir, de la primera experiencia del Espíritu en la memoria colectiva cristiana, dada por acontecida en la siguiente fiesta de peregrinación después de la resurrección (Pentecostés)³³. Cuarenta días era el más obvio número redondo, antes del día cincuenta correspondiente a esa fiesta³⁴.

Cualquiera que fuera la razón por la que Lucas eligió un período de cuarenta días para las apariciones subsiguientes a la resurrección, conviene tener en cuenta la posibilidad de que en esa elección entrase también otra consideración teológica: el espacio de diez días desde el fin de

³⁰ Dunn, *Jesus and the Spirit*, 101-102. Véase el estudio de A. C. Thiselton, *1 Corinthians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 1208-1210. Véase también *infra*, § 25 n. 142.

³¹ Sabemos también de tradiciones posteriores de círculos gnósticos que ampliaron el período de apariciones todavía más: dieciocho meses, según Ireneo (*Adv. haer.*, 1.3.2; 1.30.14); 550 días, según el *Apócrifo de Santiago* (Schneemelcher, *NTA*, 291); 545 días, según la *Ascensión de Isaías*, 9,16. Este período ampliado podía permitir, como señala Harnack, la inclusión de la conversión de Pablo; para detalles, véase K. Lake, “The Ascension”, *Beginnings* V, 20; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*. Vol. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon (AD 451)* (Londres: Mowbrays, 1975), 75-76.

³² Esta es la explicación más compartida para las referencias de Lucas a la ascensión (cf., por ejemplo, Jervell, *Apog.*, 111).

³³ Dunn, *Jesus and the Spirit*, 139-142; véase también *infra* (§ 22.3).

³⁴ G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (Múnich: Kösel, 1971), 184-186; S. G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTSMS 23; Cambridge: Cambridge University, 1973): “No son los cuarenta días lo que fuerza a Lucas a situar en Pentecostés la venida del Espíritu, sino que la fecha de Pentecostés le fuerza a hablar de cuarenta días” (100); contrástese con Haenchen, *Acts*, 141 n. 1, 172, 174.

las apariciones hasta Pentecostés servía para separar de manera clara el tiempo de Jesús del tiempo de la efusión del Espíritu³⁵. Muy análogamente a la necesidad de limitar el período de apariciones reconocidas, pudo haber la de establecer una distinción inequívoca entre apariciones pospascuales y experiencias de inspiración del Espíritu, o encomienda (cf. Hch 2,1-4; 4,8.31; 10,19-20; 13,3)³⁶. La razón sería nuevamente obvia: desde los primeros días, el reconocimiento de que alguien había recibido la gracia de una aparición suponía una autorización y una legitimación muy superiores a las que podían derivarse de cualquier experiencia del Espíritu³⁷.

Estas consideraciones no añaden mucha luz a la cuestión de si Lucas aplicó demasiada fuerza a las tradiciones de los comienzos del cristianismo restringiendo su noticia de las apariciones a Jerusalén y a ese período limitado. Pero ponen suficientemente de manifiesto las intensas preocupaciones teológicas que parecen haber configurado su narración de esos comienzos.

c. Aspectos claramente lucanos en Hch 1,1-8

También merece la pena examinar otros pasajes en los que se perciben claros indicios de que Lucas quiso subrayar determinados puntos para sus lectores.

1) Lucas se esfuerza en subrayar la continuidad entre los hechos y enseñanzas de Jesús en su primer libro y lo que se dijo de Jesús durante el pe-

³⁵ Contrátese con J. F. Maile, "The Ascension in Luke-Acts": *TynB* 37 (1986) 29-59: "un vehículo para transmitir la teología lucana de la continuidad"; W. Kasper, *Jesus the Christ* (Londres: Burns & Oates, 1977): la ascensión vista como conexión entre los acontecimientos pascales y el comienzo de la Iglesia (148). Esto no es negar que, al mismo tiempo, los discípulos, en cuanto "testigos", proporcionan un importante elemento de continuidad (Lohfink, *Himmelfahrt*, 267-272).

³⁶ Cf. Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 203-204; Fitzmyer, *Acts.*, 208-211. Esto contrasta con la repetida tesis de E. von Dobschütz, *Ostern und Pfingsten* (Leipzig, 1903), 31-43, de que el relato de Pentecostés empezó como una variante de la aparición a más de quinientos (1 Cor 15,6), pero véase J. Kremer, *Pfingsbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg. 2,1-13* (SBS 63/64; Stuttgart: KBW, 1973), 232-237, y mi *Jesus and the Spirit*, 144-146 (más bibliografía en 397 n. 40; Barrett, *Acts*, 109, y Wedderburn, *History*, 26, muestra compartir en parte esta hipótesis). G. Kretschmar documenta una tradición en las iglesias siria y palestina (tan tempranamente como en los siglos III y IV), donde la Ascensión y Pentecostés caían en el mismo día ("Himmelfahrt und Pfingsten": *ZKG* 66 [1954-55] 209-253), que, de existir ya antes, podría haber motivado de algún modo la clara separación de ambos eventos por parte de Lucas.

³⁷ Compárense, por ejemplo, los alegatos de Pablo en Gál 1,11-12.15-16 y 1 Cor 9,1-2 con su argumento de 1 Cor 7,40, mucho menos rotundo.

ríodo de cuarenta días³⁸. El tiempo de la misión de Jesús se extendió desde el comienzo del evangelio (Hch 1,1) no solo hasta su pasión, sino “hasta el día en que fue llevado al cielo” (1,2.22). Además, aquello de lo que Jesús habló a los discípulos durante los cuarenta días es descrito como “el reino de Dios” (1,3), el tema central de su enseñanza³⁹. Especificando de ese modo, Lucas no solo indica continuidad entre el mensaje prepascual de Jesús y su enseñanza pospascual, sino que también excluye la posibilidad de una enseñanza pospascual adicional a la ya presentada en el evangelio o incompatible con ella⁴⁰. Por otro lado, Lucas pone interés en indicar que “el reino de Dios” seguía siendo un elemento de la primitiva predicación y enseñanza cristiana⁴¹. Particularmente notable es el hecho de que 1,3 forme una *inclusio* con 28,31: la nota final de la predicación de Pablo (“proclamaba el reino de Dios”) concuerda con el tema principal y último de la enseñanza de Jesús. Seguramente, es una manera que tiene Lucas de indicar que, aunque en su tiempo la proclamación cristiana se centraba en la muerte y resurrección de Jesús, el contenido y las cuestiones centrales de la predicación y enseñanza prepascual de Jesús seguían siendo un aspecto fundamental de la predicación y enseñanza pospascual (2,42).

2) La tangibilidad de las apariciones subsiguientes a la resurrección: Jesús “se presentó [a los discípulos] con muchas pruebas convincentes” (1,3). Supuestamente, lo que tenía en mente Lucas es ilustrado por su relato de la aparición de Jesús a los discípulos reunidos la noche del primer domingo de Pascua (Lc 24,38-43)⁴². Sobre las tensiones creadas con otras percepciones de la resurrección de Jesús ya he comentado en el tomo anterior⁴³.

3) En su primer volumen, Lucas había dado adicional prominencia a los doce discípulos haciendo referencia a ellos como “(los) apóstoles” más frecuentemente que Marcos y Mateo⁴⁴. En el segundo son reintroducidos de

³⁸ Sobre la implicación de *ērxato* (el Evangelio como lo que Jesús *empezó* a hacer y *enseñar*), véase Barrett, *Acts*, 66-67; cf. Haenchen, *Acts*, 137 n. 4.

³⁹ *Jesús recordado*, § 12.

⁴⁰ Jervell, *Apg.* 111 n. 24. No es necesario inferir que ya había en circulación enseñanza divergente atribuida a Jesús resucitado (véase n. 31; aunque véase R. Pesh, *Die Apostelgeschichte* [EKK; Zürich: Benziger, 1986] I, 63). Pero, al menos, Lucas era consciente de esa posibilidad (Hch 20,30).

⁴¹ Así también 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23.31.

⁴² En otros lugares he señalado la predilección de Lucas por el milagro espectacular y la tangibilidad de lo espiritual; véase mi *Unity and Diversity*, 180-184; también *supra*, 21.2d(5).

⁴³ *Jesús recordado*, § 18.5b.

⁴⁴ Mt 10,2; Mc 3,14 y 6,30; tenemos, en cambio, Lc 6,13; 9,10; 11,49; 17,5; 22,14; 24,10.

inmediato en el centro de la escena: las instrucciones de Jesús resucitado son dadas “por medio del Espíritu Santo a los apóstoles que él había elegido” (1,2)⁴⁵. Esta doble mención de categoría (elegidos por el mismo Jesús; instrucciones inspiradas por el Espíritu)⁴⁶ subraya el papel central de los apóstoles como fuente de autoridad y continuidad en la narración que estaba a punto de ser desarrollada. Estas observaciones se suman, por supuesto, a las consideraciones ya expuestas en § 22.2a y b.

4) Lucas aprovecha también la oportunidad de plantear una pregunta relativa al reino que no fue respondida en el evangelio⁴⁷: “¿Es este el tiempo en que el reino será restablecido a Israel?” (1,6). Es interesante observar que no hay una clara respuesta a la pregunta: Jesús rechaza la especulación sobre el tiempo (1,7) y redirige la atención de los discípulos hacia la tarea y responsabilidad que tienen por delante (1,8). A la dimensión “Israel” de la tarea en curso de los discípulos se hace frecuente referencia más adelante en la narración⁴⁸, y no sorprende al atento lector que Pablo, casi al final de Hechos, señale como su motivo y ambición “la esperanza de Israel” (28,20).

5) El hecho de que las palabras sobre el reino (1,3.6-7) alternen con la promesa del Espíritu (1,5.8) y de que la pregunta sobre el reino esté flanqueada por la promesa tiene como objeto sugerir que hay una relación entre ambas y que el Espíritu prometido es en realidad la presencia y acción del poder de Dios⁴⁹. Como en la misión de Jesús, la actual actividad del poder regio de Dios anticipa el reino aún venidero⁵⁰.

⁴⁵ El orden de las palabras en griego crea cierta ambigüedad, pero véase Barrett, *Acts*, 69.

⁴⁶ Pocas veces se hace notar lo insólito de atribuir instrucciones de Jesús resucitado a inspiración por medio del Espíritu; en el evangelio no hay ningún paralelo inmediato (cf. Lc 4,14.18; 10,21). Las palabras de un profeta o apóstol podían necesitar la frase confirmatoria (“por medio del Espíritu Santo”), pero ¿también las de Jesús resucitado? ¿Indicaba así Lucas que el modo en que se recibían las instrucciones durante el período de las apariciones pospascuales no era como en los días (prepascales) de la misión de Jesús, y también que Cristo resucitado estaba todavía supeditado al Espíritu y aún no había sido elevado/exaltado para poder conferirlo (2,33)?

⁴⁷ *Jesús recordado*, 995, y nótese Lc 22,29-30; 24,21. El tiempo verbal empleado por Lucas en Hch 1,6 implica una repetida formulación de la pregunta.

⁴⁸ Nótese especialmente 2,39; 3,25-26; 5,31; 9,15; 10,36; 13,23; 15,15-18; 23,6; 26,6-7.

⁴⁹ “Los primeros cristianos consideraban la efusión del Espíritu como una señal de que era inminente el fin del mundo. Con esto en mente es fácil entender por qué preguntaban: ‘¿Viene ya el reino, al mismo tiempo que el Espíritu?’” (Haenchen, *Acts*, 143). Véase también mi “Spirit and Kingdom”: *ExpT* 82 (1970-1971) 36-40.

⁵⁰ “La referencia es al Espíritu del reino de Dios, o sea, al poder que hace realidad el reino” (Jervell, *Apog.*, 112, 114).

6) La promesa del Espíritu es objeto de particular atención. En la formulación de Lucas, la inminente experiencia de Pentecostés es presentada como bautizo de los apóstoles en el Espíritu Santo, según predijo el Bautista en uno de los capítulos iniciales del primer libro de Lucas (Lc 3,16)⁵¹. También aquí, pues, conecta estrechamente sus dos volúmenes. Pero al hacerlo indica además cuán fundamental es la experiencia del Espíritu en su visión de lo que concierne a la participación en el nuevo movimiento que se va a poner en marcha con la experiencia de Pentecostés⁵².

7) Como se reconoce generalmente, Hch 1,8 introduce una nota programática de lo que va a seguir: un relato del comienzo en Jerusalén (Hch 2–7), la continuación en Judea y Samaría (8–12) y desde allí al “confín de la tierra” (13–28)⁵³. El texto de 1,8 es también la noticia lucana de la encomienda de Jesús a aquellos a los que se ha aparecido, una característica de los relatos de apariciones⁵⁴. Además, da a Lucas la oportunidad de introducir por primera vez el tema del testimonio, un rasgo prominente de su apología sobre la fiabilidad de lo atestiguado en las páginas que siguen. A su venida, el Espíritu potenciará —es decir, hará más efectivo— el testimonio de lo que hizo Jesús (10,39) y especialmente de su

⁵¹ No está claro por qué Lucas recuerda la promesa como hecha por Jesús, pese a que en Lc 3,16 sale de labios del Bautista y a que en el evangelio lucano nunca es presentado Jesús prometiendo eso mismo. Sobre las imágenes de la original predicción del Bautista, véase *Jesús recordado*, 426-430.

⁵² De ahí 2,38-39; 8,15-17; 9,17; 10,44-48; 11,15-18; 15,8-9; 19,2-6. Véase también mi *Baptism in the Holy Spirit* (Londres: SCM, 1970), cap. 4. Sorprendentemente, Fitzmyer cree que el parangón de los Doce con las doce tribus y su testimonio a Israel (cf. 2,14.36) “son mucho más importantes que la recepción del bautismo de Espíritu” (*Acts*, 232). En cambio, opina Barrett: “El Espíritu Santo es uno de los temas principales de Hechos; algunos dirían que es el tema central y más importante” (*Acts*, 74).

⁵³ El plural (“confines de la tierra”) es más común, pero podría haber una alusión a Is 49,6 —donde se dice del Siervo que será “una luz para las naciones, a fin de que mi salvación llegue hasta el confín de la tierra”—. El mismo texto es citado en Hch 13,47 como divisa para la misión a la que Pablo es llamado especialmente (26,17-18, reflejando Is 42,6-7). Cabe pensar que Lucas tenía Roma en mente (ese singular poco frecuente se usa con referencia a Roma en *SalSI* 8,15), lo que ayudaría a explicar por qué Hechos finaliza con la misión de Pablo en la capital del Imperio. E. E. Ellis, “The End of the Earth’ (*Acts* 1:8): *BBR* 1 (1991) 123-132, opina que “Lucas sugiere conocimiento de una (prevista) misión paulina a España y su intención de convertirla en parte de su narración” (132), pero no acierta a entender por qué luego no la incluye Lucas (Ellis data Hechos a mediados de los años sesenta). Schnabel piensa que la referencia de 1,8 es más amplia: “literalmente, hasta el extremo del mundo habitado (conocido en aquella época)” (*Mission*, 372). Véase el breve estudio de Barrett, *Acts*, 80, y Fitzmyer, *Acts*, 206-207; otra bibliografía en Jervell, *Apg.*, 116 n. 54.

⁵⁴ Véase *Jesús recordado*, 966, 972-73.

resurrección⁵⁵. Al parecer, se piensa aquí en “los apóstoles”, si bien 1,22 indica que el círculo de testigos podía ser más amplio, y Lucas tendrá cuidado de incluir a Pablo como testigo de lo que “había visto y oído” (22,15; 26,16).

Mientras que las prioridades de Lucas son tan claras, la cuestión de hasta qué punto pudo utilizar recuerdos de la época y en qué medida lo hizo está abocada a quedar bastante oscura.

d. ¿Qué entendía Lucas por “la ascensión”? (Hch 1,9-11)

La culminación de la noticia de Lucas sobre los cuarenta días de las apariciones es, naturalmente, “el día en que Jesús fue llevado al cielo” (1,2.11.22)⁵⁶, es decir, “la ascensión”⁵⁷. También aquí surgen enseguida preguntas, puesto que el relato de la ascensión contenido en Hechos es único dentro del NT⁵⁸.

1) En los evangelios hay poca o ninguna separación cronológica entre la resurrección y la ascensión. Mateo no narra una ascensión propiamente dicha ni se atiene a consideraciones cronológicas en los episodios finales de su evangelio (Mt 28,16-20). En el suyo, Lucas se complace evidentemente en dejar la impresión de que Cristo “fue llevado al cielo” el día de la resurrección (Lc 24,50-51). Y Juan, similarmente, habla de una ascensión que ocurre ese mismo día (Jn 20,17), aunque también incluye una aparición acontecida una semana más tarde (20,26-29), y el apéndice contiene una aparición de Jesús en Galilea, supuestamente subsi-

⁵⁵ Lc 24,46-48; Hch 1,8.22; 2,32; 3,15; 4,20.33; 5,32; 10,39.41; 13,31; 18,5; 20,21.24; 22,15.18.20; 23,11; 26,16; 28,23.

⁵⁶ Sobre el texto de 1,2, véase particularmente Metzger, *Textual Commentary*, 273-277; M. C. Parsons, “The Text of Acts 1:2 Reconsidered”: *CBQ* 50 (1988), 58-71; A. W. Zwiép, “The Text of the Ascension Narratives (Luke 24.50-53; Acts 1.1-2, 9-11)”: *NTS* 42 (1996) 219-244.

⁵⁷ Para consideraciones crítico-formales respecto a cuál es la mejor denominación para lo narrado en este episodio –viaje al cielo, asunción, exaltación, arrebatamiento–, véase Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, y A. W. Zwiép, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology* (NovTSupp 87; Leiden: Brill, 1997): Ambos coinciden en que, en términos crítico-formales, lo narrado aquí por Lucas corresponde al tipo de ascensión por arrebatamiento (*Entrückung*). Véase *infra*, n. 67.

⁵⁸ J. G. Davies, *He Ascended into Heaven* (Bampton Lectures, 1958; Londres: Lutterworth, 1958), señala que el juicio de Harnack sobre este punto (que la ascensión no tenía ningún lugar especial en la tradición primitiva) influyó enormemente en los estudiosos británicos y explica en buena medida la poca atención dedicada al tema en Gran Bretaña durante la primera mitad del siglo XX (9-10).

guiente (21,1-23), si bien ambos episodios acaban sin indicar qué pasó luego con Jesús.

2) En otras partes del NT se emplean imágenes un tanto diferentes, que implican un solo movimiento de resurrección-exaltación⁵⁹. Este es el caso, por ejemplo, del discurso de Pedro en Hch 2: “A este Jesús Dios lo resucitó, y de todo eso nosotros somos testigos. Siendo, por tanto, exaltado a la derecha de Dios...” (Hch 2,32-33). Según el himno de Filipenses, Jesús “obedeció hasta la muerte, y muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó” (Flp 2,8-9). La imagen de Hebreos es la de una entrada en el santuario celestial como sacerdote portador de la sangre sacrificial (la suya): “Después de realizar la purificación por los pecados, se sentó a la derecha de la Majestad en las alturas” (Heb 1,3, etc.). Y la teología del evangelio de Juan es de un solo acto de “elevación”, exaltación y glorificación, que empieza con la cruz y culmina en el cielo⁶⁰.

Entonces, ¿por qué únicamente Hechos distingue y separa (cuarenta días) la resurrección de la ascensión? La respuesta más sencilla es que Lucas quería señalar, de manera clara e indiscutible, el final de la serie de apariciones pospascuales⁶¹. Esta es presumiblemente la razón por la que él se esforzó en dar visibilidad a la partida final de Jesús, describiendo una ascensión desarrollada ante testigos⁶². No menos de cinco veces en los tres versículos emplea Lucas palabras que indican percepción por parte de los discípulos⁶³. También esto concuerda con lo que algunos han llamado “teología lucana de la ausencia”, en que la ascensión marca la partida y subsiguiente ausencia de Jesús de la tierra⁶⁴ o la transición de su presencia física a su presencia en su nombre y por medio de este (Hch 3-4)⁶⁵.

⁵⁹ Véase, por ejemplo, Zwiep, *Ascension*, cap. 4.

⁶⁰ Véase, por ejemplo, R. E. Brown, *The Gospel according to John* (i-xii) (AB 29; Nueva York; Doubleday, 1966), 145-146.

⁶¹ Para una explicación distinta, posiblemente complementaria, de la técnica retórica de Lucas, véase B. W. Longenecker, *Rhetoric at the Boundaries: The Art and Theology of New Testament Chain-Link Transitions* (Waco: Baylor University, 2005), 221 y n. 16.

⁶² Lohfink, *Himmelfahrt*, 81-98.

⁶³ A. Weiser, *Die Apostelgeschichte* (ÖTKNT 5/1; Gütersloh: Gütersloher, 1981), 57: “mientras miraban... fuera de su vista... mirando fijamente al cielo... mirando hacia el cielo... lo habéis visto subir al cielo”.

⁶⁴ C. F. D. Moule, “The Christology of Acts”, en Keck / Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts*, 159-185.

⁶⁵ Cf. M. C. Parsons, *The Departure of Jesus in Luke-Acts: The Ascension Narratives in Context* (JSNTS 21; Sheffield: JSOT, 1987), 161-162. A. W. Zicwp, “Assumptus est caelum: Rapture and Heavenly Exaltation in Early Judaism and Luke-Acts”, en F. Avemarie / H. Lichtenberger (eds.), *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135; Tü-

En una investigación histórica, todo esto plantea unas preguntas difíciles. ¿Cómo concebía Lucas la corporalidad de Jesús resucitado? ¿Dónde creía él que estaba ese Jesús cuando no era visible para los discípulos? El texto de Hch 1,4, “estando con ellos [o ‘con ellos a la mesa’] (*synalizomenos*)⁶⁶”, podría interpretarse como que, en ocasiones, Jesús se dejaba ver durante un tiempo considerable, aunque lo que dan a entender los episodios paralelos en el evangelio de Lucas es que las apariciones eran de corta duración (Lc 24,31.51). Pero si el cuerpo de Cristo resucitado no era menos físico que el de Cristo crucificado (Le 24,39), ¿qué nos dice eso sobre su visibilidad e invisibilidad (presumiblemente alternantes) durante los cuarenta días? ¿O se concebía como transitorio el estado de Jesús durante ese período y para la ascensión tomó él aún otro estado distinto? En sus cuarenta días de estancia aún en la tierra, ¿estuvo Jesús desmaterializado o escondido durante el tiempo no dedicado a sus apariciones esporádicas? Dicho de otro modo, si la ascensión marcaba la llegada al cielo de Cristo —las apariciones duraron “hasta el día en que fue llevado” (1,2.22), es decir, “al cielo” (1,11)⁶⁷—, ¿se consideraba que no había llegado allí nunca hasta entonces, que no había “pisado” el cielo entre aparición y aparición?⁶⁸. Estas

binga: Mohr Siebeck, 2001), 323-349, opina que el género judío de relatos de arrebatamiento implica que la ascensión no era para Lucas un acto de entronización ni una apoteosis; “los protagonistas judíos de un arrebatamiento quedan en reserva para realizar alguna misión en el tiempo final” (348), lo cual nos trae a la mente de inmediato el texto de Hch 3,20-21.

⁶⁶ Cualquiera que sea el significado exacto de *synalizomenos* (véase, por ejemplo, Barrett, *Acts*, 71-72; Fitzmyer, *Acts*, 203; BDAG, 964), presumiblemente Hch 10,41 refiere lo mismo: ellos “comieron y bebieron con él después de su resurrección de entre los muertos”. Como señalé en *Jesús recordado*, una comida compartida es un rasgo común a varios relatos de apariciones pospascuales (967).

⁶⁷ *Analambanō* ya se había convertido casi en un término técnico para el arrebatamiento al cielo (2 Re 2,10-11; Eclo 48,9; 49,14; 1 Mac 2,58; Filón, *Mos.*, 2.291; *TestJob* 39,11-12; *TestAbr* [A] 7,7; [B] 4,4; 7,16; véase Mc 16,19; *1 Clem.* 5,7).

⁶⁸ Bruce reconoce la validez de tales cuestiones, arguyendo que la entronización de Jesús a la derecha de Dios no fue pospuesta hasta el día cuarenta; que no hay que pensar que los intervalos entre las apariciones “los pasó Jesús en un estado físico terreno”, y que sus apariciones después de la resurrección “fueron visitas efectuadas desde el orden eterno, al que ahora pertenecía su ‘cuerpo de gloria’” (*Acts*, 103). Pero ¿esa armonización de diferentes autores neotestamentarios refleja debidamente la intención de Lucas en Hch 1? Similarmente, Zwiep, *Ascension*, cap. 5, pero el lenguaje de 1,2.22 (“hasta el día en que fue llevado al cielo”) difícilmente sugiere esta interpretación, y 2,33 da a entender que Jesús no “recibió el Espíritu Santo” hasta después de su exaltación, que en Hch 1-2 solo puede hacer referencia a la ascensión de 1,9-11. Fitzmyer considera decisivo el texto de Lc 24,46: “Cristo resucitado aparece ahora desde la gloria”, es decir, desde la gloriosa presencia del Padre” (*Acts*, 200). Compárese con B. Donne, *Christ Ascended: A Study in the Significance of the Ascension of Jesus Christ in the New Testament* (Exeter: Paternoster, 1983), quien está motivado por intereses si-

preguntas pueden parecer poco razonables, incluso descomedidas, propias de un escepticismo crítico como el de D. F. Strauss⁶⁹. Pero es la misma narración de Lucas la que da pie a ellas, con su insistencia en “pruebas convincentes” (Hch 1,3)⁷⁰.

En todo esto debemos recordar que Lucas solo podía operar con la conceptualización que estaba a su alcance, en la que se concebía el cielo como situado literalmente “en lo alto” y en la que ir al cielo se entendía como “ser elevado” en una ascensión literal. No se trataba de una simple cuestión de género literario por el que Lucas pudiera optar a su antojo, sino de una mentalidad y una visión del mundo propias de la época, *que condicionaban lo que se veía realmente* y el modo en que el recuerdo de lo visto era conceptualizado⁷¹. Como apenas hay duda de que no pocos vieron a Jesús después de su muerte, comoquiera que se interpreten esas visiones⁷², y puesto que la serie de ellas cesó en determinado momento, como refiere Pablo (1 Cor 15,8: “último de todos”), es fácil suponer que la última aparición terminó con lo que se entendió como una partida al cielo⁷³. ¿Fue, pues, la ascensión simplemente la aparición de despedida de Jesús?⁷⁴.

No hay posibilidad de ir más allá en estas cuestiones, y centrarse solamente en ellas es no comprender que el discurso sobre la ascensión de Jesús se consideraba mucho más importante (de ahí el escaso interés por

milares a los de Bruce pero arguye que “no parece que haya suficientes indicios escriturísticos para pensar que cada aparición supuso la bajada del cielo de un Señor que ya había ascendido a él desde el momento en que fue resucitado de entre los muertos” (8); Barrett, *Acts*, 64.

⁶⁹ Strauss, *Life of Jesus*, 749-752.

⁷⁰ Debemos tener en cuenta también aquí la constante conceptualización materialista que hace Lucas de los fenómenos espirituales (*Jesus and the Spirit*, 121-122).

⁷¹ Pesh no tiene esto en cuenta cuando escribe: “El ‘prodigio’ visible no es un sepulcro vacío ni un hombre que se eleva al cielo como un cohere, sino la reunión establecida por el mismo Jesús (1,14), en la que todos los que creen sin dudar ‘ven’ a su Señor exaltado, el cual está realmente presente de manera invisible en medio de ellos y crea lazos entre todos por medio de su Espíritu” (*Apq.*, 75). Véase mi trabajo “The Ascension of Jesus: A Test Case for Hermeneutics”, en Avemarie / Lichtenberger (eds.), *Aufsertung – Resurrection*, 301-322. Esto podría aplicarse a la nube (Hch 1,9) vista como “atrezzo apocalíptico” (Fitzmyer, *Acts*, 210); la nube es la típica nube de arrebatamiento de los relatos helenísticos y judíos de asunción” (Zwiep, *Ascension*, 104).

⁷² Véase *Jesús recordado*, § 18.5c.

⁷³ Tanto más cuanto que al menos algunas de las apariciones fueron percibidas como procedentes “del cielo” (cf. *Jesús recordado*, 965 y n. 144).

⁷⁴ A. M. Ramsey, “What Was the Ascension?": *SNTSBull.* 2 (1951) 43-50; Bruce, *Acts*, 103; Fitzmyer, *Luke*, 1588; Zwiep, “Assumptus est in caelum”, 348. Cf. Lüdemann: “Subyacente a esto [Hch 1,9-11], hay una tradición cuya forma ya no es posible reconocer” (*Early Christianity*, 29; también 30-31).

esas cuestiones en nuestras fuentes)⁷⁵. Porque lo principal era la significación teológica de lo que la ascensión afirmaba. Evidentemente, desde muy temprano se entendió como de importancia fundamental que Jesús no solo hubiera sido resucitado —el comienzo o la primera experiencia de “la resurrección de los muertos”—, sino también exaltado al cielo. Fue, evidentemente, porque los primeros cristianos creyeron necesario predicar estas *dos* cosas del Jesús antes crucificado (resucitado de entre los muertos y exaltado al cielo) por lo que Lucas consideró apropiado referir la tradición de las apariciones de Jesús subsiguientes a su resurrección para hacer ver de un modo claro y eficaz que *ambas* afirmaciones eran importantes y que una no debía ser subsumida en la otra⁷⁶. Sobre esta cuestión volveremos más adelante (§ 23.4d).

e. ¿Quiénes estuvieron presentes? (Hch 1,12-15)

Después de haber dejado un vacío de diez días entre la ascensión y Pentecostés, Lucas lo llena primero con una indicación de quiénes constituían el grupo de discípulos en aquella ocasión. Repite la lista de Lc 6,14-16, pero con dos modificaciones. Una consiste en que los cuatro primeros nombres se encuentran en otro orden y las dos parejas de hermanos han sido separadas. Juan (hermano de Santiago) aparece en segundo lugar, después de Pedro; esto, sin duda alguna, anuncia la estrecha asociación de Pedro y Juan en los capítulos siguientes (3,1-11; 4,13.19; 8,14). Santiago (hermano de Juan) ocupa el tercer lugar, el de antes, como anuncio también de su futura prominencia (12,2). Andrés encabeza la lista de los ocho restantes, ninguno de los cuales volverá a aparecer en la narración lucana⁷⁷. La otra modificación es, naturalmente, la omisión de Judas Iscariote, ausencia que Lucas procede a explicar de inmediato (1,15-19).

La atención se centra en los otros once discípulos, que son el sujeto del verbo principal en 1,14 (“todos ellos perseveraban unánimemente en la oración”), como cabe suponer que hicieron en 1,12-13. Pero Lucas añade

⁷⁵ Haenchen describe el relato como “nada sentimental, casi sorprendentemente austero” (*Acts*, 151).

⁷⁶ Zwiep confunde la cuestión distinguiendo marcadamente la ascensión (“arrebataimiento”) de la resurrección (“exaltación”): “el relato lucano de la ascensión no es una descripción narrativa de la *exaltatio ad dexteram Dei*” (“Assumptus est in caelum”, 348 y n. 65, *supra*). Pero, como ya ha quedado dicho, es difícil creer que Lucas no pretendió que sus lectores entendiesen la exaltación de Jesús a la derecha de Dios y la recepción del Espíritu Santo (Hch 2,33) como una referencia a la ascensión descrita en 1,9-11.

⁷⁷ Sobre la elección por Jesús de los Doce, véase *Jesús recordado*, § 13.3b; también *infra*, § 22.2f.

que había con ellos mujeres (en número no especificado y tal vez las mencionadas en Lc 23,55 y de nuevo, parcialmente, en 24,10) y que también estaban la madre y los hermanos de Jesús. Se perciben aquí dos cosas curiosas. La primera es que a Santiago, hermano de Jesús, no se le nombra explícitamente, pero sí se le incluye, para desde este punto no volver a mencionar su vínculo familiar (en contraste con Gál 1,19). Esto es un tanto curioso, dado que la lista de los Once refleja la subsiguiente prominencia de Pedro y Juan en particular y que Santiago, hermano de Jesús, pronto alcanzó una relevancia similar (12,17; 15,13-21; 21,18). El silencio de Lucas en este punto debe añadirse a la declaración implícita de que solo “los apóstoles” fueron agraciados con las apariciones de Jesús de los cuarenta días (1,2). Todo ello junto sugiere que si Lucas conocía la tradición bien establecida de una aparición a este Santiago (1 Cor 15,7), quizá sabía también que figuraba hacia el final de la serie de 1 Cor 15,5-7⁷⁸. Asimismo, hay que notar que (como Pablo) Santiago, hermano de Jesús, no figura entre “los apóstoles”; la implicación de Lc 8,19-21 es que no habría reunido las condiciones para ser uno de ellos (Hch 1,21-22). En este breve párrafo se salvaguarda sutilmente la primacía de Pedro entre los apóstoles y los primeros discípulos.

La otra curiosidad es que no hay mención de ninguna aparición posresurreccional a María, la madre de Jesús. También ella es excluida de las apariciones indicadas en 1,1-11. Pero tampoco hay referencia a una aparición a María en la lista (autorizada) de testigos ofrecida en 1 Cor 15,5-7, ni (lo que es más sorprendente) en ninguno de los evangelios; ese privilegio lo tienen en Mt 28,8-10 unas mujeres cuyos nombres no se mencionan y, en Jn 20,11-18, María Magdalena⁷⁹. Que de esas constataciones pueda obtenerse alguna conclusión significativa es algo que ignoro.

No deja de ser sorprendente, por otro lado, la aclaración de que “la muchedumbre allí reunida era de ciento veinte”. Esta frase interrumpe de forma parentética el comienzo del discurso de Pedro, como hoy ofreceríamos información adicional en una nota al pie, lo cual podría sugerir

⁷⁸ Véase *supra*, § 22.2b. La inferencia no es necesariamente que Santiago se convirtió a raíz de la aparición; muy posiblemente, como otros miembros de la familia de Jesús, se había unido al grupo de discípulos durante la misión de Jesús, aunque ya en las últimas etapas; así especialmente R. B. Ward, “James of Jerusalem in the First Two Centuries”: *ANRW* 2.26.1 (1992) 779-812; R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edimburgo: Clark, 1990), 46-57, y J. Painter, *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition* (Columbia: University of South Carolina, 1997), 11-41.

⁷⁹ “Es claro que Lucas o carece de información sobre María en el período posresurreccional o no tiene interés en proporcionarla” (Barrett, *Acts*, I, 95).

que Lucas cita aquí información recogida en sus propias investigaciones⁸⁰. Pero ¿de dónde habían salido esas personas? ¿Eran todos discípulos (y simpatizantes) locales, como Cleofás y los otros de Lc 24,13-35? Solo los Once, y presumiblemente unos pocos más susceptibles de ser nombrados apóstoles, son identificados como galileos (1,11.21-22). ¿Y cómo vivían por entonces? “La estancia superior/habitación de arriba” (*to hyperōon*, 1,13) probablemente les había sido cedida por algún partidario local del nuevo movimiento⁸¹, pero al menos las mujeres se alojarían en otro lugar. Y la reunión de ciento veinte personas (supuestamente no al aire libre, como en el patio exterior del templo) habría requerido también una gran sala. Lucas, por supuesto, no entra en detalles sobre esas cuestiones, pero la verosimilitud de su narración depende de ellas en grado no desdeñable. Volveremos a considerarlas en nuestro recorrido por Hechos.

f. El final y la sustitución de Judas (Hch 1,15-26)

El otro acontecimiento que contribuye a llenar el vacío de diez días hasta Pentecostés es el arreglo de la brecha abierta en el círculo de los doce apóstoles. La brecha, claro está, había sido causada por la defección de Judas, “que se convirtió en guía de los que arrestaron a Jesús” (1,16) pese a ser uno de ellos (de los Doce) y tener un puesto en “este ministerio” (1,17), y por su muerte subsiguiente (1,18). El relato del final de Judas, que Lucas inserta (1,18-19) de manera un tanto forzada en el discurso de Pedro (1,16-22), diverge sorprendentemente de la única otra relación temprana del mismo suceso (Mt 27,3-10). Como ya he señalado, la divergencia indica probablemente que los detalles de la muerte de Judas tenían escaso interés para los primeros cristianos⁸². Es claro que Mateo utiliza la

⁸⁰ “Es difícil pensar que un escritor quisiera interrumpirse de ese modo, por lo cual hay razón para suponer que Lucas incorporó en este punto material de una fuente en otra que él estaba siguiendo como más importante” (Barrett, *Acts* I, 95).

⁸¹ ¿Pensaba Lucas que se trataba de la misma sala (*anagáion*) donde se celebró la última cena (Lc 22,12)? Fitzmyer señala que tradicionalmente se supone que era la misma sala y la sitúa en casa de María, la madre de Juan Marcos (Hch 12,12) (*Acts*, 213), aunque véase Barrett, *Acts*, 86-87. Cf. § 23 n. 40, *infra*.

⁸² *Jesús recordado*, 270 n. 218. Todo lo que las tradiciones variantes han mantenido constante es 1) que Judas murió de muerte ignominiosa, 2) que hubo compra de un campo con la recompensa entregada a Judas por traicionar a Jesús y 3) que el campo era llamado “campo/lugar de sangre” (*Hakeldamā* [sobre esto, cf. Fitzmyer, *Acts*, 224-225]). Ambas versiones mencionan que el nombre del campo era muy conocido localmente (Mt 27,8; Hch 1,19); es decir, se sirvieron de una tradición no específicamente cristiana. Véase también A. W. Zwiép, *Judas and the Choice of Matthias* (WUNT¹ 2.187; Tübinga: Mohr Siebeck, 2004), cap. 5.

versión conocida por él como un nuevo caso de su tema “cumplimiento de profecía” y adapta los detalles del episodio para poner más de manifiesto el grado de cumplimiento⁸³. Lucas, por otro lado, aprovecha la oportunidad para describir el carácter tremebundo de la muerte de Judas, en la tradición del “así perecen los que desafían a Dios”⁸⁴. Lo importante para Lucas, sin embargo, era explicar por qué había una plaza vacante (entre los Doce) y por qué era necesario cubrirla.

La razón obvia era que había que recomponer el grupo de los Doce, y la motivación, clara para todo conocedor de la historia y constitución de Israel, coincidía con la que había llevado a Jesús a rodearse de un círculo inmediato de doce discípulos escogidos: la idea de que estos representaban de algún modo a las doce tribus de Israel y eran por ello un foco de reconstitución de Israel, de su restauración escatológica para volver a ser el pueblo que Dios había elegido como suyo (cf. especialmente Lc 22,29-30)⁸⁵. Esta inferencia concuerda con las implicaciones ya apuntadas, y con la de 1,6 en particular⁸⁶. Evidentemente, Lucas consideraba importante la integridad del grupo de los Doce y que se hubiera llegado a ella antes de la habilitación por el Espíritu, posiblemente incluso como un requisito necesario para Pentecostés.

La única indicación ofrecida por Lucas del papel que corresponde a los Doce es la descripción de él como “este ministerio (y apostolado)” (1,17,25). Emplea el mismo término en 6,4 para la especial responsabilidad de los Doce (“el ministerio de la palabra”), que incluye, presumible-

⁸³ Cf. mi *Unity and Diversity*, 92-93.

⁸⁴ Entre los casos más famosos están los de Jezabel (2 Re 9,30-37), Antíoco IV (2 Mac 9,5-29), Herodes el Grande (Josefo, *Guerra*, 1.656, 1.665; *Ant.*, 17.168-169) y Herodes Agripa (Hch 12,23). Véase K. Lake, “The Death of Judas”, *Beginnings* V, 22-30; Zwiép, *Judas*, cap. 3. Cf. también *infra*, § 26 n. 140.

⁸⁵ *Jesús recordado*, § 13.3, 14.9b; sobre Lc 22,29-30, véase, *ibid.*, 481 n. 178, 485-486 n. 205, 584-585, 923. Cf. particularmente K. H. Rengstorf, “The Election of Matthias: Acts 1.15ff.”, en W. Klassen / G. F. Snyder (eds.), *Current Issues in New Testament Interpretation*, O. A. Piper Festschrift (Nueva York: Harper & Row, 1962), 178-192: “Completando su número, que es el de las doce tribus de Israel, pusieron perfectamente de manifiesto las ininterrumpidas reivindicaciones de Jesús sobre Israel como su pueblo” (188). “Cuando Pedro ‘se presentó con los Once’ (Hch 2,14) para dirigirse a los judíos, los ‘doce apóstoles’ tuvieron enfrente a las ‘doce tribus de Israel’ (Lc 22,29; cf. Hch 2,36: ‘toda la casa de Israel’) y funcionaron como sus jueces, reflejando así lo que el Jesús lucano había predicado en la última cena” (Fitzmyer, *Hch*, 234). Véase también, por ejemplo, Pesh, *App.*, 91; Jervell, *App.*, 125; igualmente, M. E. Fuller, *The Restoration of Israel: Israel’s Regathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts* (BZNW 138; Berlín: De Gruyter, 2006).

⁸⁶ Véase *supra*, n. 21 y § 22.2c(4).

mente, “la enseñanza de los apóstoles” (2,42). Una vez más, la implicación es que los doce apóstoles formaban el núcleo constituyente y autorizado de la comunidad, que, ya embrionaria con los ciento veinte, no tardaría en florecer.

Lucas logra proporcionar también un atisbo de la clase de razonamiento que debió de ser una característica de las primeras comunidades. Describe a Pedro basándose directamente en la Escritura para establecer la pauta de lo que debía hacerse (1,16), con la cita de Sal 69,25 y 109,8⁸⁷. Estas referencias bíblicas podrán parecernos extrañas y sacadas de contexto, pero corresponden a salmos imprecatorios que piden castigo de Dios para los enemigos del salmista y para los malvados⁸⁸. En particular, la parte anterior del salmo 69 se entendía, obviamente, como un anuncio del rechazo y sufrimiento de Jesús⁸⁹, y no hace falta un esfuerzo de imaginación histórica para concebir a los primeros discípulos ayudándose precisamente de esos salmos para expresar su angustia y buscar en ellos sentido a lo que había pasado. De hecho, ya he expuesto mi idea de que las primeras narraciones de la crucifixión de Jesús estaban configuradas por el significado que les habían dado los salmos⁹⁰. Por eso no me parece improbable que Pedro hubiera encontrado en el salmo 69 y en el similar salmo 109 la explicación del final de quien de manera tan decisiva había demostrado ser su enemigo y orientación sobre lo que convenía hacer ahora.

El relato de Lucas deja, sin embargo, tres cuestiones en el aire. Una es de carácter relativamente menor. La tradición que recibió Pablo al convertirse mencionaba una aparición a los Doce que solo era segunda con respecto a la aparición a Cefas (1 Cor 15,5). Esto refuerza la importancia, para la comunidad primitiva, de haber sido constituida por un círculo completo de Doce (como representación del Israel escatológico). Pero, a la vista de la tradición indiscutida sobre la defección de Judas, ese número (en vez de once) únicamente puede explicarse con la hipótesis de que “los Doce” quedó establecida muy pronto como *designación para el grupo nu-*

⁸⁷ Cf. especialmente Lc 4,17-21; 24,44 y la frecuente cita de la Escritura en los discursos de Hechos (2,17-21.25-28.34-35; 3,22-25; 4,24-26; 7,3.5-6.18.27-28.33-35.37.40.42-43.49-50, etc.). Pero, obviamente, la preocupación estaba muy extendida en las primeras comunidades (véase *infra*, § 23.2b[1]).

⁸⁸ Contra la opinión de Haenchen, *Acts*, 161, que los textos de los salmos citados correspondan a los LXX no es un indicio decisivo de que esos textos no fueran utilizados en la comunidad primitiva (de lengua aramea), puesto que, naturalmente, Lucas solo podía ofrecerlos en la versión que le era familiar (la de los LXX).

⁸⁹ Confróntese Sal 69,21 con Mc 15,23.36 par.

⁹⁰ *Jesús recordado*, 876-877.

clear de discípulos, aunque durante el período de las apariciones posteriores a la resurrección el grupo estuviera aún compuesto solo por once miembros⁹¹. Lucas había hablado ya con precisión de “los once” discípulos restantes en Lc 24,9.33, pero su limitación de las apariciones a solo once también en Hch 1,1-11 excluye la aparición a “los Doce”. La anomalía es más aparente que real, puesto que los dos “candidatos” a ocupar el puesto vacante en el grupo tenían que ser también testigos de la resurrección de Jesús (1,22)⁹². Esto implica que los favorecidos con una aparición debían de alcanzar al menos el número de ciento veinte (1,15), a pesar de que en las tradiciones de apariciones Lucas se centre solo en los Once.

Más llamativo es el hecho de que solo José Barsabás y Matías (1,23) sean presentados para cubrir la vacante. En otras palabras: dada su subsiguiente prominencia, ¿por qué no es candidato Santiago, el hermano de Jesús? En la primera generación del cristianismo hay solo dos personas que no ceden en importancia a los miembros del grupo original de los Doce: Santiago, hermano de Jesús, y Saulo, que se convierte en Pablo. Este, en el momento que ahora estudiamos, difícilmente podía aspirar a ocupar el puesto entre los Doce, pero Santiago estaba presente (según 1,14) y 1 Cor 15,7 lo nombra como favorecido con una aparición posresurreccional. Incluso según los restrictivos criterios de 1,22, ciertamente Lucas podía haberlo considerado apto para ese puesto. Pero no: los elegidos como candidatos son otros dos personajes, por lo demás desconocidos, uno de los cuales obtiene el nombramiento⁹³. Nuevamente, pues, la participación inicial de Santiago en el nuevo movimiento (cuándo y cómo) queda acompañada de un interrogante.

Pero hay algo todavía más extraño: ¿por qué fue cubierta la vacante durante el período de diez días entre las apariciones de Jesús y la venida del Espíritu en Pentecostés? Cabe pensar que si completar el círculo de los Doce era tan importante, la elección podía haberla hecho Jesús resucitado;

⁹¹ Lüdemann, *Early Christianity*, 37, cita el ilustrativo paralelo de la antigüedad mencionado por Meyer: “Antonio y Octavio siguieron siendo triunviros aun después de la destitución de Lépido” (*Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 vols. [Stuttgart: J. G. Cotta, 1921, 1923], I, 297 n. 2). Similarmente, Jenofonte, *Helénicas*, 2.4.23, sigue hablando de “los treinta” aunque ya se ha dado muerte a dos (BDAG, 266).

⁹² “Aquí, lo importante no es la resurrección como un acontecimiento real, sino el significado de la resurrección como la ‘esperanza de Israel’” (Jervell, *App.*, 127).

⁹³ No tiene nada de particular que sobre el nombrado, Matías, no se vuelva a decir nada en Lucas ni en otra literatura cristiana primitiva, habida cuenta de que el mismo silencio envuelve a ocho de los otros once apóstoles. Para una especulación posterior sobre los subsiguientes papeles de los dos hombres, véase, por ejemplo, Fitzmyer, *Acts*, 226-227; Zwipec, *Judas*, 159-163.

después de todo, Lucas ya había puesto de relieve el hecho de que el mismo Jesús había elegido a los apóstoles (1,2). Era igualmente importante, desde su perspectiva, que Pablo fuera nombrado directamente por Jesús (9,15; 26,16-18)⁹⁴. Alternativamente, en lugar de Jesús, el nombramiento podía hacerlo el Espíritu Santo (como en 13,2-4). Es sumamente curioso que Lucas, habiendo marcado bien el período de separación entre la ascensión y Pentecostés, decida situar en él la elección de quien iba a ocupar el puesto de Judas y escoja un método (echar a suertes) que el nombramiento por Jesús o por el Espíritu habría hecho innecesario e inoportuno. Pues bien, lo extraño de que Lucas, desde la referida perspectiva, adopte esa opción es un claro indicio de que se estaba sirviendo aquí de una tradición anterior⁹⁵. También de que había memoria comunitaria de una iniciativa tomada en cierta ocasión antes de que los apóstoles confiaran en la guía del Espíritu (compárese con la posterior actitud remisa –o, mejor, decididamente contraria– a cubrir la vacante causada por la ejecución de Santiago, el hermano de Juan [12,2]⁹⁶). Por otro lado, el relato en sí induce a preguntarse si Lucas no trataba de insinuar que había habido algo insatisfactorio en ese nombramiento⁹⁷, aunque al mismo tiempo señala la importancia del núcleo de doce apóstoles como base del nuevo movimiento en su papel de promover y hacer realidad el destino de Israel. Una vez más, al ofrecer su versión de los comienzos del cristianismo, Lucas deja varios hilos sueltos y unos cuantos interrogantes apuntados, pero no respondidos.

g. Conclusión

Por eso, en suma, ¿qué esperaba Lucas lograr con este capítulo inicial de su segundo volumen? Lo cierto es que explícita o implícitamente hace numerosas afirmaciones, las más importantes de las cuales tienen que ver con:

⁹⁴ La respuesta (como la que apunta Haenchen, *Acts*, 164) de que echar a suertes es un modo de dejar que Dios decida quién será el duodécimo apóstol resulta inadecuada, puesto que todos los demás apóstoles (¡incluso Pablo!) han sido escogidos por Cristo.

⁹⁵ Véase en particular el análisis que hace Weiser, *Apg.*, 64-66.

⁹⁶ Wedderburn observa, sin embargo, que “Santiago, como mártir, aún podía desempeñar su función de juez escatológico” (*History*, 23). En cuanto a Matías, Zwiep (*Judas*, 169) opina que su elección no se debió a que Judas había muerto, sino a que Judas había apostatado.

⁹⁷ El método de decidir echando a suertes no está atestiguado en ningún otro lugar del NT. Sobre las distintas situaciones en las que era costumbre echar a suertes, véase W. Foerster, *TDNT* III, 758-759, 761. Todavía se hacía en aquella época, como confirma Josefo (*Guerra*, 4.153). Zwiep concluye que el procedimiento “era muy apropiado en las circunstancias descritas desde la perspectiva de Lucas... el escenario ‘bíblico’ perfecto” (*Judas*, 171).

- La centralidad de Jerusalén en el arranque del cristianismo.
- La autoridad y función constituyente de los apóstoles, es decir, de los Doce.
- El carácter del nuevo movimiento como prolongación del papel y la misión de Israel.
- El libro de Hechos como continuación de la misión y el mensaje de Jesús (el reino de Dios).
- La necesidad del testimonio autorizado por el Espíritu para que la misión sea llevada a cabo.
- La tangibilidad de Jesús al aparecer tras su resurrección.
- El fin de las apariciones postpascuales de Jesús tras un tiempo muy limitado.
- La importancia de distinguir la resurrección de Jesús de su elevación al cielo.
- La clara distinción y distancia entre la ascensión y Pentecostés.

De este modo establece Lucas la escena para el “big bang” que iba a ser Pentecostés. Su libertad al contar esta historia concuerda con la clase de libertad perceptible en las tradiciones de la misión de Jesús que subyacen a lo referido y que están representadas en los evangelios sinópticos, como vimos en *Jesús recordado*.

Igualmente claros son los datos históricos sobre cuya base construyó Lucas su narración. Están atestiguados en otros lugares de la tradición cristiana y debieron de ser inmediatamente familiares a Lucas bien por su propia experiencia de relación y culto en ámbitos cristianos, bien por su conocimiento de recuerdos de personas involucradas desde el principio con el nuevo movimiento. Estos datos son los siguientes:

- La visión de Jesús por numerosos discípulos (más de los Doce) en Jerusalén y alrededores después de su crucifixión.
- El arraigado convencimiento de que Jesús hizo también el encargo misionero a aquellos a los que se apareció.
- El cese de esas visiones (apariciones) al cabo de algún tiempo.
- La continua reflexión sobre el mensaje de Jesús concerniente al reinado de Dios en relación con Israel.
- El reconocimiento, desde el principio, de la importancia de “los Doce”.
- La temprana idea de que Jesús no solo había sido resucitado de entre los muertos, sino también llevado al cielo.
- La ignominiosa muerte de Judas Iscariote.

- El recurso a las Escrituras, tratando de entender lo que había sucedido y lo que había que hacer ahora.
- La posibilidad de que, ya antes de adquirir confianza en sí mismos (¿confianza obtenida del Espíritu!), los discípulos hubiesen procedido a cubrir el puesto dejado vacante por Judas Iscariote.

Por último, debemos recordar que, a veces, la transmisión lucana de algunas de esas tradiciones compartidas plantea —y deja sin contestar— unas cuantas preguntas:

- ¿Cómo relacionar las noticias de Lucas con las tradiciones de otras visiones (apariciones pospascuales) de Jesús en Galilea (por no mencionar la declaración de Pablo en 1 Cor 15,8 [§ 22.2a])?
- Si no es sostenible la limitación de las apariciones a cuarenta días, ¿qué hacer, entonces, con la clara separación y distinción que introduce Lucas entre ellas y Pentecostés (§ 22.2b)?
- A la luz de las peculiaridades de Lucas (y de la mentalidad del siglo I), ¿qué pensar de “la ascensión” (22.2d)?
- ¿Cuándo y cómo quedaron asociados familiares de Jesús con el grupo continuo de discípulos (§ 22.2e)?

Una cuestión final nos conduce fácilmente a la siguiente fase de investigación. Al situar la elección del sustituto de Judas en un tiempo en que los apóstoles aún no percibían a Jesús como presente entre ellos ni habían recibido el Espíritu, ¿pretendió Lucas, negativamente, indicar que no eran válidas las decisiones tomadas en ese ínterin, o, positivamente, subrayar (por contraste) la necesidad de que la Iglesia naciente confiase más bien *a)* en la tradición de la enseñanza de Jesús y *b)* en la guía del Espíritu?

22.3 Pentecostés

La referencia ofrecida por Lucas del primer Pentecostés cristiano (Hch 2,1-13) es uno de sus relatos más famosos e influyentes. Con unos cuantos trazos diestros dibuja una escena fascinante. Al comienzo de la fiesta de Pentecostés estaban reunidos todos los discípulos (¿los ciento veinte? [cf. 1,15])⁹⁸. De repente, el sonido como de un viento impetuoso

⁹⁸ J. Dupont, “The First Christian Pentecost”, en *The Salvation of the Gentiles: Studies in the Acts of the Apostles* (1967; Nueva York; Paulist, 1979), 35-59, entiende que “1,13-14 constituía la introducción original y normal al relato de Pentecostés, pero quedó separada de él” por la inserción de 1,15-26 (38).

(*pnoē biaia*) procedente del cielo llena toda la casa donde ellos se hallan (2,2)⁹⁹. Y se les aparecen “lenguas divididas, como de fuego”, que se posan en cada uno de ellos¹⁰⁰. Todos están “llenos de Espíritu Santo” y se ponen a hablar en “otras lenguas (*heterais glōssais*)”, como el Espíritu les concede expresarse (2,1-4). Muchos judíos residentes (*katoikountes*) en Jerusalén, pero de la diáspora, han sido atraídos por ese ruido (*phōnē*) y se quedan atónitos al oír cada uno en su propia lengua referir las maravillas de Dios (2,5-6.11). Algunos, sin embargo, califican esas palabras de farfulla de borrachos (2,13), y este comentario despectivo da pie a Pedro para pronunciar su primer sermón cristiano (2,14-36), lo cual indica, presumiblemente, que entretanto los discípulos han salido de la casa a algún espacio abierto¹⁰¹. El sermón convence de tal modo a los oyentes que no menos de tres mil se convierten y son bautizados (2,37-41).

Dado el poder cautivador de la escena así presentada, nadie con convicciones cristianas, o siquiera simpatizante del cristianismo, puede dejar de desear que todo eso sucediera como Lucas lo ha narrado. Pero inmediatamente surgen preguntas similares a las planteadas en el precedente capítulo de Hechos (cf. § 22.2).

a. Prioridades teológicas de Lucas

Tres aspectos llaman la atención.

1) Es muy evidente el interés de Lucas en establecer un vínculo con su libro anterior (el evangelio). Así como la misión de Jesús dependió de la previa unción por el Espíritu (Lc 3,22; 4,18; Hch 10,38), también la misión de los apóstoles ha dependido ahora de que ese mismo Espíritu les otorgase el poder necesario (Lc 24,49; Hch 1,8). Al igual que el Evangelio de Jesús no empezó realmente hasta Lc 3-4, tampoco se produce realmente el comienzo de los Hechos de los Apóstoles hasta el capítulo 2¹⁰².

⁹⁹ Lucas no indica dónde estaba la casa (*oikos*), aunque cabe suponer que era el mismo lugar que el referido en 1,13.

¹⁰⁰ “Probablemente, Lucas quiere decir que una llama en forma de lengua quedó situada encima de cada persona” (Barrett, *Acts*, 114). Haenchen llama la atención sobre 1 Hen 14,8-15 y 71.5 (*Acts*, 168 n. 2).

¹⁰¹ A menudo se sugiere un patio del templo –cf., por ejemplo, Kremer, *Pfingstbericht*, 98 n. 34–, pero, a menos que el *oikos* en cuestión fuera contiguo al patio exterior, hay que descartar tan sustancial cambio de escena, considerado el salto más bien brusco en la narración. Además, Lucas se refiere siempre al templo empleando *to hieron* (2,46; 3,1-3.8.10; 4,1; 5,20-21.24-25.42, etc.; Haenchen, *Acts*, 168 n. 1; Kremer, 104).

¹⁰² Véase Longenecker, *Rhetoric at the Boundaries*, 215-226, y § 21 n. 45, *supra*.

Además, la venida pentecostal del Espíritu Santo es identificada explícitamente como el cumplimiento de la promesa que hizo el Bautista en 3,16 y repitió Jesús (Hch 1,5). Aunque la tradición de Lc 3,16 anuncia un bautismo en el Espíritu y en fuego como una experiencia purgativa¹⁰³, evidentemente no tenía Lucas reparo alguno en describir la realización de ese ministerio con la muy diferente experiencia de ser llenado con el Espíritu, experiencia más de exultación que de purgación¹⁰⁴. La idea implícita de que ahora, al fin, cumple Jesús la predicción del Bautista es explicitada en el discurso de Pedro (Hch 2,33), con importantes corolarios en lo tocante a la categoría atribuida de ese modo a Jesús resucitado y ya elevado al cielo¹⁰⁵. No es que Lucas ignore los elementos duales de la predicción del Bautista: *ruach/pneuma* (viento/Espíritu) y fuego (Lc 3,16). Seguramente, no es una simple coincidencia que en el suceso o la experiencia de Pentecostés entre oír viento (*pnoē*) y ver fuego, aunque se tratase de un sonido *como* (*hōsper*) de viento y de lenguas *como* (*hōsei*) de fuego (Hch 2,2-3). Quizá Lucas intentaba indicar con ello que, pese a no corresponder a lo anunciado por el Bautista, ese episodio debía entenderse como el cumplimiento genuino de la predicción de Juan¹⁰⁶.

2) Un segundo indicador de las prioridades teológicas de Lucas es su descripción de la muchedumbre atraída por el ruido: gente “de todas las naciones que hay bajo el cielo” (2,5). Aun dejando aparte la obvia hipérbole (¿de *todas* las naciones?), es claro que Lucas presenta la escena como el comienzo del cumplimiento de la profecía original de Simeón (Lc 1,30-32) —con los discípulos en Pentecostés ya representando “toda carne” de la profecía de Joel (Hch 2,17.21)— y como prefiguración de la misión universal que iba a seguir (1,8; 2,21.39; 3,25; 4,12; etc.)¹⁰⁷. El alcance de la expansión evangelizadora cobra precisión mediante el “catálogo de naciones” que Lucas inserta un tanto forzosamente entre los comentarios de la

¹⁰³ *Jesús recordado*, 426-430.

¹⁰⁴ En *Jesús recordado*, 905-906, sugerí que el mismo Jesús pudo haber empezado el proceso de reinterpretación de la predicción del Bautista, como da a entender Lc 12,49-50.

¹⁰⁵ Véase *infra*, § 23.4e.

¹⁰⁶ Después de todo, en el centro del mensaje cristiano primitivo estaba la afirmación de que, pese a la diferencia entre la misión de Jesús y la expectativa del Bautista de “el que viene”, Jesús era realmente aquel a quien Juan había anunciado (véase *Jesús recordado*, 507-535).

¹⁰⁷ Lucas marca el carácter de ruptura que tiene la misión (cf. 10,45, “incluso sobre los gentiles”; 11,18, “también a los gentiles”), dejando claro que en Pentecostés solo había “judíos piadosos” (2,5). Jervell va más lejos: “La lista de naciones muestra claramente que está en mente el mundo judío, no todo el mundo” (*Apg.*, 134-136, aunque véase también 137).

multitud (2,9-11), la cual funciona de hecho como coro de la escena que se está desarrollando. La procedencia de la lista de naciones¹⁰⁸, la artificialidad de esa lista puesta en labios de la multitud¹⁰⁹ y los varios elementos de incoherencia —judíos que vivían en Jerusalén (2,5) y eran “residentes” en Mesopotamia (2,9), así como la inclusión de Judea en la lista (2,9)¹¹⁰— son cuestiones que no deben hacernos perder de vista la intención de Lucas: subrayar que, desde el primer día, la buena nueva de la resurrección de Jesús¹¹¹ fue oída por una gran variedad de judíos de la diáspora.

3) Para la mayoría de quienes leen lo referido por Lucas sobre el primer Pentecostés cristiano, lo más sorprendente es que los llenos de Espíritu se pusieron a hablar en lenguas extrañas. Esta es la manera más natural de entender lo que escribió Lucas. Pero, por razones obvias, algunos han intentado amenguar el carácter milagroso del acontecimiento así entendido, generalmente interpretando que el milagro estuvo más en la audición que en el habla¹¹². La inferencia de 2,13 —que algunos oían solo farfulla de

¹⁰⁸ Es importante señalar que la lista no presagia lo narrado posteriormente por Lucas; nótese la falta de mención de Siria o Acaya, por ejemplo, o la inclusión de regiones muy al este. Pero ¿de dónde salió ese catálogo, a menos que correspondiera a investigaciones hechas por Lucas sobre las diversas nacionalidades presentes en la primitiva comunidad de Jerusalén? Véase Haenchen, *Acts*, 169-170 n. 5; B. M. Metzger, “Ancient Astrological Geography and Acts 2:9-11”, en W. W. Gasque / R. P. Martin (eds.), *Apostolic History and the Gospel*, F. F. Bruce Festschrift (Excter: Paternoster, 1970), 123-133; Fitzmyer, *Acts*, 240-243. R. Bauckham, “James and the Jerusalem Church”, *BAFCS* IV, 415-480, cree percibir en la lista de naciones una perspectiva centrada en Jerusalén (419-422). G. Gilbert, “The List of Nations in Acts 2: Roman Propaganda and the Lucan Response”: *JBL* 121 (2002) 497-529, entiende la lista como una crítica lucana de los catálogos geográficos que celebraban el poder imperial de Roma y su visión alternativa de la autoridad universal (518-519).

¹⁰⁹ K. Lake, “The Day of Pentecost”, *Beginnings* V, 111-121: “No es probable que ningún grupo de hombres atraídos por los fenómenos descritos prorrumpliese en exclamaciones entre las que figurase un catálogo completo de las naciones de las que ellos provenían” (120).

¹¹⁰ Véase particularmente A. J. M. Wedderburn, “Traditions and Redaction in Acts 2.1-13”: *JSNT* 55 (1994) 27-54.

¹¹¹ La referencia aquí no es tanto a “las maravillas de Dios” (2,11) como al sermón que sigue (¿en lengua vernácula?) a los mismos oyentes (2,14-36), aunque, seguramente, Lucas también quiso dar a entender que la resurrección de Jesús fue una de “las maravillas de Dios”, si no la principal, pero la expresión en sí refleja un uso judío característico (como en Dt 11,2; Sal 71,19; 105,1; 106,21; Eclo 17,8-9; 18,4; 36,10; 42,21).

¹¹² Cf. Bruce: “Los discípulos, repentinamente libres de las peculiaridades de su habla galilea, alabaron a Dios y enumeraron sus asombrosas obras de tal manera que cada oyente reconoció con sorpresa su propio idioma o dialecto” (Hch 115). Esta posición es compartida por otros en Kremer, *Pfingsbericht*, 136 n. 148; ahora también por P. Barnett, *Jesus and the Rise of Christianity: A History of New Testament Times* (Downers Grove: InterVarsity, 1999), 197.

borrachos— da cierto peso al argumento. Pero, en lo concerniente al propio Lucas, es obvio que con sus palabras de 2,6.11 quiso transmitir la idea de que los apóstoles se expresaban milagrosamente en lenguas extranjeras, presumiblemente hasta entonces (e incluso en ese mismo momento) desconocidas para ellos. La palabra *glōssa* (2,4.11) significa “lengua”; por eso, la expresión *heterai glōssai* (2,4) difícilmente puede tener una traducción distinta de “otras lenguas”, así como la expresión *hēmeterai glossai* (2,11) equivale, obviamente, a “nuestras lenguas”. Es cierto que esta segunda expresión hace referencia a lo que oye la muchedumbre (2,11), como sucede en 2,6: “Cada uno les oía hablar en su lengua nativa (*dialekto*)”. Pero la primera expresión corresponde a la descripción que hace Lucas de lo sucedido: “Se pusieron a hablar en otras lenguas” (2,4)¹¹³.

El fundamento del modo en que Lucas entiende este efecto (o manifestación) de la venida del Espíritu refuerza el punto anterior. El Espíritu posibilitó o inspiró manifestaciones verbales inteligibles para gran parte de la muchedumbre (2,8-11), aunque no para su totalidad (2,13), una multitud que, en cierta medida, podía ser considerada representación de todas las naciones existentes bajo el cielo. En otras palabras, la efusión del Espíritu el día de Pentecostés iba a potenciar y facilitar un culto (¿y anuncio?) que tuviera sentido para un amplio abanico de nacionalidades¹¹⁴.

¿Podemos, razonablemente, leer algo más en el relato de Lucas o extraer de él alguna deducción adicional?

b. La significación teológica de Pentecostés

“Pentecostés”, que significa literalmente “quincuagésimo”, es la abreviación de *hē pentēkostē hēmera*, “el quincuagésimo día”, y hace referencia a la fiesta celebrada cincuenta días después de la Pascua; era la segunda gran fiesta de peregrinación del calendario judío¹¹⁵. La significación de Pente-

¹¹³ La idea superficialmente atractiva de que Lucas veía Pentecostés como la inversión de la maldición de Babel (Gn 11,6-9) es bastante improbable; Pentecostés no fue el restablecimiento de una lengua única, universal. Lucas, obviamente, no parece pensar ni por un momento que los judíos de la diáspora residentes en Jerusalén podían tener ya un idioma común: ¡el griego!

¹¹⁴ Sorprendentemente, Jervell deduce de la repetición de *apophthengomai* en 2,14 y 2,4 que “el discurso de Pedro (2,14ss.) debe entenderse como ‘hablar en lenguas’” (Apg., 134), pero Haenchen ya había señalado que *apophthengomai* significa “hablar de modo solemne o inspirado, pero no indica un discurso extático” (Acts, 168 n. 3).

¹¹⁵ Pentecostés empezó como una fiesta de recolección en la que las primicias de la cosecha de trigo eran ofrecidas a Yahvé; se celebraba siete semanas después de co-

costés parece haber ido evolucionando en los períodos anterior y posterior a Jesús. Ya se había convertido en la fiesta de renovación de la alianza en *Jub* 6,17-21 y probablemente también en la comunidad de Qumrán (cf. 1QS 1,16-2,18), una asociación implícita en 2 Cr 15,10-12¹¹⁶. Esto indica casi ciertamente que Pentecostés se vinculaba con la alianza del Sinaí en particular: tanto Éx 19,1 (la alianza del Sinaí) como 2 Cr 15,10 (la renovación de la alianza) especifican “el tercer mes” (el mes durante el que se celebraba Pentecostés).

En Filón aparecen desarrolladas las tradiciones del Sinaí. La voz del cielo en aquel monte (Éx 19,16-19) “sonó como el soplo (*pneuma*) a través de una trompeta”; “la llama se convirtió en discurso articulado en la lengua familiar a los oyentes” (*Decal.*, 33, 46). Sin embargo, Filón no asociaba la revelación del Sinaí con Pentecostés. Posteriormente, en el judaísmo rabínico, son conectados ambos acontecimientos. La asociación de Pentecostés con la entrega de la Ley se hace explícita (*b. Pes.* 68b), y las palabras de Rabí Yohanán son citadas frecuentemente (en varias formas): la (sola) voz (del Sinaí) se dividió en (siete voces y estas en) setenta lenguas (de modo que todas las naciones podían oír en la suya)¹¹⁷. Pero el vínculo entre Pentecostés y el Sinaí no está documentado antes del siglo II y de Rabí Yohanán (que murió en el año 279).

Estos paralelos son de sobra conocidos desde hace más de dos siglos por los investigadores de Hechos y, naturalmente, plantean la cuestión de si esas tradiciones influyeron en la narración por Lucas del primer Pentecostés cristiano y, en caso afirmativo, hasta qué punto llegó la influencia. ¿Le era familiar a Lucas no simplemente la idea de Pentecostés como la fiesta de renovación de la alianza, sino también una concepción de la ígnea

menzar la siega de la cebada (de ahí su nombre judío de *Shavuot*, “Fiesta de las Semanas”). Para más detalles, véase Éx 23,16; 34,22; Lv 23,15-21; Nm 28,26-31; Dt 16,9-12; Tob 2,1; 2 Mac 12,32; 4Q196 frag. 2.10; Filón, *Decal.*, 160; *Spec. leg.*, 2.176-188; Josefo, *Guerra*, 1.253; 2.42; 6.299; *Ant.*, 3.252-257; 13.252; 14.337; 17.254; E. Lohse, *TDNT* VI, 45-48.

¹¹⁶ Véase, por ejemplo, Kremer, *Pfingsbericht*, 14-18; Schürer, *History* II, 582, 595; M. A. Knibb, *The Qumran Community* (Cambridge: Cambridge University, 1987), 88-89; H. Stegemann, *The Library of Qumran* (1993; Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 108, 164-165; Fitzmyer, *Acts*, 233-234. Barrett comenta que *Jub* 6,17-18 parece referirse solo a la alianza con Noé, no al pacto con Moisés (*Acts*, 111), pero Wedderburn observa que, para *Jubileos*, “la alianza de Dios con Noé, Abrahán y Moisés parece ser la renovada en Pentecostés” (“Traditions and Redaction”, 34; cf. Kremer, 15-16). Véase Lohse, *TDNT* VI, 48-49.

¹¹⁷ Lake, *Beginnings* V, 115-116; Haenchen, *Acts*, 173-174; Kremer, *Pfingsbericht*, 241-253.

revelación del Sinaí como ofrecida en una lengua comprensible para los reunidos al pie del monte? Y si fue así, ¿incorporó él elementos de esa especulación en su relato, a fin de presentar el primer Pentecostés cristiano, la efusión del Espíritu anunciada por Joel y otros profetas, como el equivalente cristiano de la experiencia sinaítica? O, más concretamente, ¿utilizó Lucas esas tradiciones para presentar Pentecostés como 1) el equivalente acontecimiento fundacional del nuevo movimiento, 2) sugiriendo con ello no solo que Pentecostés daba cumplimiento a la esperanza profética de una nueva alianza¹¹⁸, sino también 3) que el Espíritu había reemplazado de hecho la Torá como el factor determinante para la vida y la fe de ese movimiento?¹¹⁹ Lo esencial aquí, por supuesto, es que si la narración lucana fuese producto de esa influencia, entonces resultaría muy difícil atribuir lo que nos cuenta en ella, particularmente las numerosas lenguas (de fuego y de comunicación), a alguna reminiscencia histórica de la que Lucas hubiera tenido conocimiento.

Lo que podemos decir con cierta confianza es que Pentecostés ya se había convertido en la fiesta de renovación de la alianza dentro de la tradición y la práctica judías. Dado que Israel identificaba considerablemente la alianza con la Torá¹²⁰, cabe pensar que la fiesta de Pentecostés incluía alguna celebración de la entrega de la Ley en el Sinaí. Esta asociación era inevitable desde el tiempo en el que las fiestas pasaron a ser

¹¹⁸ Cf. especialmente Jr 31,31-34 y Ez 36,26-27. Véase la tesis de M. Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic, 1996), respecto a que la venida del Espíritu en Pentecostés es parte de la expectativa tradicional para la restauración de Israel. J. M. Scott, "Acts 2:9-11 as an Anticipation of the Mission to the Nations", en J. Ådna / H. Kvalbein (eds.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (WUNT 127; Tübinga: Mohr Siebeck, 2000), 87-123, concluye: "Difícilmente puede ser una coincidencia que los primeros nombres enumerados en Hch 2,9-11 correspondan a pueblos y lugares en los que Israel y Judá habían estado desterrados siglos antes" (123).

¹¹⁹ Jervell, sin embargo, cree que, para Lucas, la Ley y el Espíritu están estrechamente unidos (*Apg.*, 132, 133 n. 149, 139). Encuentra apoyo en la tradición subyacente a Ef 4,7-8 (donde se cita Sal 68,17-18, con su referencia al Sinaí) (138-139); véase § 23 n. 100, *infra*.

¹²⁰ La relación entre elección, alianza y Ley fue un tema fundamental y persistente en la percepción que de sí mismos, como pueblo, tenían los judíos, como queda ilustrado por Ben Sirá (Eclo 17,11-17; 24,23; 28,7; 39,8; 42,2; 44,19-20; 45,5.7.15.17.24-25), *Jubileos* (1,4-5.9-10.12.14.29; 2,21; 6,4-16; 14,17-20; 15,4-16.19-21.25-29.34; 16,14; 19,29; 20,3; etc.), el *Documento de Damasco* (CD 1,4-5.15-18.20; 3,2-4.10-16; 4,7-10; 6,2-5; etc.) y el Pseudo-Filón (*LAB* 4.5.11; 7,4; 8,3; 9,3-4.7-8.13.15; 10,2; 11,1-5; etc.). *MekEx* 20,6 – "Se entiende por alianza no otra cosa que la 'Torá' – representa bien el posterior pensamiento rabínico (véase Str-B 3.126-133).

también celebraciones de la historia de Israel¹²¹. La datación del acontecimiento del Sinaí en el tercer mes (entre seis y diez semanas después de la Pascua) debió de sugerir claramente la asociación. Y la lectura de Éx 19 en la fiesta de Pentecostés era, seguramente, una costumbre arraigada ya en el siglo anterior al de Jesús¹²². En consecuencia, no solo Lucas podía tener presentes esas asociaciones; lo mismo les sucedería a muchos de sus lectores, habida cuenta de que para un judío (y lo eran todos los primeros discípulos de Jesús) habría resultado difícil oír este relato sin asociar la efusión del Espíritu en Pentecostés con la renovación por Dios del pacto (con Israel) o incluso como el establecimiento de su nueva alianza¹²³.

Más allá de esto, las bases históricas se vuelven extremadamente endebles. La tradición de Hch 2 difiere de manera significativa de la tradición rabínica sobre el Sinaí¹²⁴. Cuanto más antigua es la reflexión, mayores son las diferencias con respecto al capítulo 2 de Hechos. Las consideraciones de Filón sobre Éx 19 parecen ser simplemente su exposición (típica) de un relato bíblico (compárese con Heb 12,19), y los posibles puntos de contacto con Hch 2 son mínimos. Al mismo tiempo, el hecho de que el reconocimiento de un vínculo entre Pentecostés y el Sinaí no se pueda encontrar en la tradición rabínica antes del siglo II d. C. no es decisivo frente a la idea de que ese vínculo ya había sido establecido antes. El silencio de los rabinos podría reflejar simplemente un menor interés por Pentecostés, que, a su vez, podría deberse a una reacción por su parte contra la gran importancia que se daba a esa fiesta en los “judaísmos heterodoxos” de la época. Ya he señalado la relevancia de Pentecostés en Qumrán¹²⁵. Sabemos que el grupo de los terapeutas consideraba

¹²¹ Pascua: cf. Éx 12,12-13.17.23-27.39. Tabernáculos: Lv 23,43.

¹²² Lohse, *TDNT* VI, 47 n. 19.

¹²³ Los indicios de ello en las dos únicas referencias de Lucas a la alianza en Hechos son ambiguos: 3,25 ofrece algún margen para una supuesta teología lucana de la nueva alianza, pero 7,8 identifica la alianza con Abrahán como “la alianza de la circuncisión”; compárese con Gál 3 y Rom 4. Pero tampoco en Pablo hay mucho de “teología de la alianza”; véase mi “Did Paul Have a Covenant Theology? Reflections on Romans 9.4 and 11.27”, en *The New Perspective on Paul*, cap. 20. Nótese, sin embargo, la tesis de S. McKnight, “Covenant and Spirit: The Origins of the New Covenant Hermeneutic”, en Stanton *et al.* (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins*, 41-54: “La hermenéutica de la nueva alianza debe sus orígenes a las experiencias neumáticas de los primeros seguidores de Jesús residentes en Jerusalén” (51).

¹²⁴ Sinaí: una voz divina procedente del monte que proclama la ley en setenta lenguas; Pentecostés: muchas voces humanas inspiradas por el Espíritu para alabar a Dios en muchas lenguas.

¹²⁵ Véase n. 115, *supra*.

Pentecostés la principal fiesta del año (Filón, *Vit. cont.*, 65-66)¹²⁶. Esta opinión seguramente era compartida por el propio Filón (*Spec. leg.*, 2.176-187), y el relato de Hch 2 pone de manifiesto la importancia que tenía para los cristianos¹²⁷.

¿Cuánto afecta todo esto a la significación de lo referido por Lucas sobre Pentecostés? El aspecto de mayor interés en todo el debate es la ausencia más o menos completa en ese relato de cualquier claro indicio de que Lucas quería que sus lectores percibiesen tales connotaciones, y menos aún de que moldease su narración para hacerlas explícitas¹²⁸. Por supuesto, la hermenéutica actual nos anima a reconocer que un texto, una vez escrito, puede hacer que el lector vea asociaciones de las que el autor era totalmente inconsciente. Pero nuestra investigación va dirigida a las fuentes de las que se sirvió Lucas, a las bases históricas de sus narraciones. Y a este respecto solo se puede decir que no hay ningún indicio considerable de que el relato en cuestión sea resultado de la utilización por Lucas de reflexiones y especulaciones de su época sobre la entrega de la Torá. Otra cosa son las asociaciones ya establecidas con Pentecostés, pero lo que aquí nos importa es que la conexión era con la fiesta misma, y de ningún modo perceptible con la narración lucana. De hecho, esas asociaciones podrían ser de las establecidas históricamente con el primer Pentecostés cristiano, aun cuando Lucas hubiera optado por desentenderse de ellas.

¹²⁶ Schürer, *History* II, 592-593, 595.

¹²⁷ Wedderburn, "Traditions and Redaction", cree que los ecos de tradiciones concernientes a la entrega de la Ley y a la alianza en el Sinaí son demasiado claros en Hch 2,1-13 para ser fortuitos, pero señala que Lucas no parece darse cuenta de los paralelos. Su solución es imaginar un desarrollo de la tradición en tres etapas, con las asociaciones del día de Pentecostés influyendo en los *predecesores* de Lucas, quienes formularon la tradición de la que él se sirvió.

¹²⁸ Fitzmyer, *Acts*, 234, considera muy interesante el trabajo de J. Dupont, "La nouvelle Pentecôte (Ac 2,1-11). Fête de la Pentecôte", en *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (LD 118; París: Cerf, 1984), 193-198, quien señala varias alusiones verbales en Hch 2 a Éx 19-20: "reunidos" (2,1; Éx 19,8), "ruido" (2,2-6; Éx 19,16), "fuego" (2,3; Éx 19,18), "del cielo" (Éx 20,22) (ya en Dupont, "First Christian Pentecost", 38-42). Pero las dos primeras son en el mejor de los casos detalles incidentales, mientras que, para ser efectiva, una alusión tendría que haber evocado la estremecedora impresión de los fenómenos referidos en el relato del Éxodo: truenos y relámpagos con una nube densa, un fuerte y sostenido resonar de trompeta (tomado por Filón) y humo como el de un horno. El viento y el fuego estaban más ampliamente relacionados con la presencia de lo divino (Éx 3,2-6; 13,21; 19,16-18; 24,17; 1 Re 19,11-12; Sal 104,4; Is 66,15; Ez 1,4; Kremer, *Pfingstberich*, 102, 106, 113-114, 238-240). "Eso pertenece en realidad al vocabulario general del Antiguo Testamento y de las teofanías judías (Kremer 239); véase también *Jesus recordado*, 426-427.

c. Las bases históricas del relato de Pentecostés

¿Qué decir, entonces, de los datos históricos sobre los que construyó Lucas su relato del capítulo 2 de Hechos?¹²⁹

1) El movimiento que llegó a ser el cristianismo empezó como una secta entusiástica dentro del judaísmo del Segundo Templo. Lo atestigua claramente el libro de Hechos¹³⁰, aunque Lucas pone la tangibilidad de esas experiencias más de relieve de lo que otros hubieran preferido¹³¹. El testimonio de Lucas es confirmado por Pablo, quien libremente, aunque con más circunspección, se refiere a “hablar en lenguas” (1 Cor 14) y previene contra la tentación de apagar el Espíritu (1 Tes 5,19); además, Pablo dice poder gloriarse de visiones y revelaciones del Señor (2 Cor 12,1.7) y no duda en atribuirse la realización de señales y prodigios por medio del poder del Espíritu (Rom 15,19; Gál 3,5). En confirmación de esa perspectiva general se encuentran otras referencias ocasionales, como la de Ef 5,18, que, marcando el contraste entre embriagarse de vino y llenarse de Espíritu Santo, sugiere vivencias similares a la de Pentecostés (cf. Hch 2,13); Heb 2,4, que atestigua experiencias de “señales y prodigios, con diversos milagros y distribuciones (*merismois*) del Espíritu Santo, y Juan, quien utiliza un rico imaginario experiencial al hablar de “adoración en espíritu y verdad” (Jn 4,23-24, a la luz de 4,14 y 7,38-39)¹³².

No deja de tener importancia para el historiador de movimientos religiosos que esas características —experiencia extática, visiones, profecía y curaciones asombrosas (milagros)— se asemejen a experiencias similares en los comienzos de los tres paralelos ilustrativos citados en § 22,1a (particularmente la Reforma radical y el pentecostalismo). Aunque pueda ser

¹²⁹ En algunas de las consideraciones subsiguientes, sobre todo en los apartados 3 y 4, me sirvo de mi libro anterior *Jesus and the Spirit*, 138-140.

¹³⁰ Éxtasis: 2,1-4; 8,17-18; 10,44-46; 11,15; 19,6; discurso inspirado: 4,8,31; 5,32; 6,3,5,10; 11,28; 13,9; 20,23; 21,4,11; glosolalia: 2,4; 10,46; 19,6; visiones: 7,55; 9,10; 10,3-6,10,16; 16,9-10; 18,9; 22,17-18; 26,19 (“éxtasis”: 10,10; 11,5; 22,17); guía inspirada: 8,29,39; 10,19; 11,12; 13,2,4; 15,28; 16,6-7; 19,21; 20,22; curaciones: 3,1-10; 8,7; 9,18,33-34,36-41 (mediante la sombra de Pedro, 5,15-16, y mediante pañuelos o mandiles tocados por Pablo); milagros de condena: 5,1-11; 13,8-11; 19,13-16.

¹³¹ Véase *supra*, § 21 n. 132, y también mi *Unity and Diversity*, 176-184. Para los elementos visionarios en la experiencia de Pentecostés (imagen y sonido), cf. mi *Jesus and Spirit*, 146-148.

¹³² Véase también Kremer, *Pfingstbericht*, 28-59. Cf. Pokorny: “Esa alegría espontánea y su expresión extática eran, evidentemente, una reacción más elemental frente al acontecimiento pascual que la aclamación formulada y las frases confesionales” (*Genesis*, 117).

desconcertante para algunos, al designar el cristianismo de los primerísimos tiempos como “secta entusiástica” es difícil evitar las connotaciones que *Schwärmerei* (“entusiasmo”) adquirió como consecuencia de la Reforma radical¹³³. Pero si “entusiasmo” resulta una descripción insatisfactoria por evocar excesos y fanatismos como los de los siglos XVII y XVIII, solo tenemos que sustituir “entusiástica” por algún calificativo como “abiertamente espiritual” o el adjetivo más del siglo XX “carismático” (¡o incluso “pentecostal”!). En todo caso, era el tipo de movimiento ferviente de renovación, capaz de despertar recelo e incluso hostilidad manifiesta en quienes estaban apegados a las tradiciones establecidas y vivían con arreglo a ellas¹³⁴.

Dejando a un lado la cuestión del lenguaje descriptivo adecuado, lo importante es que los rasgos que caracterizaban el movimiento tuvieron que aparecer por primera vez en alguna etapa y de alguna manera que fijara la pauta para los que luego se adhirieron a él (de modo muy similar a como la experiencia de Azusa Street en el año 1906 estableció un modelo para muchos pentecostales). Esto sugiere que, seguramente, no yerran quienes describen Pentecostés como “la primera manifestación de éxtasis masivo inspirado”¹³⁵. Es sumamente probable que hubiese esa experiencia, reconocida como experiencia del Espíritu de Dios y compartida por los que se convertirían en los primeros dirigentes del movimiento¹³⁶. Cabe pensar que el relato lucano de Pentecostés es su narración sucinta de esa experiencia.

2) Podemos confiar en la idea de que esas experiencias, y no solo las de éxtasis e inspiración (Hch 9,31; 13,52), fueron entendidas desde el principio como experiencias del Espíritu de Dios *en cumplimiento de la esperanza profética*. El énfasis inicial de Lucas en Pentecostés como el cumplimiento de “la promesa del Padre” (Lc 24,49; Hch 1,4), la promesa del Espíritu (2,33.49), no es de ninguna manera única o distintivamente lucano:

¹³³ Véase mi trabajo “Enthusiasm”, *The Encyclopedia of Religion* (Nueva York: Macmillan, 1987), V, 118-124, reeditado en *The Christ and the Spirit*. Vol. 2: *Pneumatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 32-42.

¹³⁴ Cf. las breves observaciones que hace al respecto Pesch, *Apq.*, I, 109-113.

¹³⁵ Lohse, *TDNT* VI, 51; Goppelt, *Apostolic*, 22. A Kremer no le gusta la descripción “éxtasis masivo” y prefiere hablar de “apóstoles expectantes hondamente emocionados (*ergriffen*) por una fuerza irresistible, que ellos explicaban como el Espíritu Santo de la promesa, enviado por el Señor tras su exaltación” (*Pfingstbericht*, 263, 267).

¹³⁶ H. Conzelmann, *History of Primitive Christianity* (Nashville: Abingdon, 1973): “Queda como un probable núcleo histórico que la fuerza del Espíritu fue experimentada en la comunidad primitiva”.

- Lo encontramos también en Gál 3,14 y Ef 1,13.
- 2 Cor 3,3 refleja Ez 11,19, mientras que en 1 Tes 4,8 hay ecos de Ez 36,26-27, y en Ap 11,11 de Ez 37,5.10.
- 1 Pe 4,14 utiliza lenguaje de Is 11,2.
- La imagen de Joel del Espíritu “derramado” (Hch 2,17-18) tiene reflejo también en Rom 5,5 y Tit 3,6.
- Pablo da por supuesto que cada cristiano ha sido “bautizado en el Espíritu” (1 Cor 12,13).
- Jn 20,22, el llamado “Pentecostés joánico”, utiliza un término (*emphysao*) que, en la tradición bíblica, solo se encuentra en Gn 2,7 y Ez 37,9¹³⁷.

En otras palabras, la sensación de que disfrutaban ya de lo que había sido esperado para la era venidera (es decir, el Espíritu escatológico) estaba extendida en las primeras comunidades cristianas.

Entre lo que más llama la atención en el relato de Hch 2 está la modificación de la profecía de Joel, incorporada por Lucas al discurso de Pedro. Porque, como ya ha quedado dicho¹³⁸, Joel había empezado su profecía con la expresión más ambigua “después de esto” (Jl 2,28 = 3,1 hebreo; griego, “después de estas cosas”). Pero Hch 2,17 cita a Joel diciendo “en los últimos días”¹³⁹. El cambio es sorprendente, puesto que, aparte del segundo sermón de Pedro (3,19-21), hay pocos indicios de entusiasmo escatológico (una sensación de pertenecer al tiempo final) en la narración de Lucas¹⁴⁰. La proba-

¹³⁷ Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 180; véase también M. M. Thompson, “The Breath of Life: John 20,22-23 Once More”, en Stanton *et al.* (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins*, 69-78.

¹³⁸ Véase *supra*, § 21, en n. 153.

¹³⁹ La alteración suele atribuirse a Lucas (cf. por ejemplo, Metzger, *Textual Commentary*, 295), por suponérsele reconocimiento de la efervescencia escatológica que caracterizó a la comunidad primitiva. Haenchen opina que “después de estas cosas” es la frase original: “En la teología lucana, los últimos días no empiezan tan pronto como el Espíritu ha sido derramado” (*Acts*, 179). Pero véase F. Mussner, “In den letzten Tagen” (*App.*, 2,17a): *BZ* 5 (1961) 263-265; otros en Jervell, *App.*, 143 n. 207.

¹⁴⁰ Véase *infra*, § 23.4f. Fitzmyer insiste en que la división en tres fases de la historia de la salvación lucana que hace Conzelmann (período de Israel, período de Jesús y período de la Iglesia) debe mantenerse, aunque ligeramente modificada (*Acts*, 201, con referencia a su *Luke*, 181-187, y a Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 12-17); es decir, a juicio de Lucas, la historia de la salvación se extendía por un período adicional (el de la Iglesia) antes de acabar en la parusía (nueva venida) de Jesús (Lc 21,27; Hch 1,11; 3,20-21). Para algunas reflexiones sobre el significado que se puede o debe dar al adjetivo “escatológico”, véase *Jesús recordado*, 462-465.

bilidad, pues, es que la frase llegara a Lucas en las tradiciones que utilizó para referir el acontecimiento de Pentecostés. Esta sensación de esperanza realizada (escatología realizada) podría reflejar, naturalmente, enseñanza de Jesús relativa a la ya presente actividad del reinado de Dios¹⁴¹. Pero casi con seguridad debió de ser estimulada por los dos acontecimientos gemelos que los discípulos experimentaban ahora: la evidencia de que ya había empezado la resurrección del fin de los tiempos (con la resurrección de Jesús) y la evidencia del derramamiento ahora del Espíritu profetizado. Estos son aspectos del cristianismo más temprano sobre los que habremos de volver más adelante (§ 23.4a, e).

3) Pero ¿dónde aconteció “el primer éxtasis masivo”? Es muy probable que esa experiencia/suceso se produjera en Jerusalén. Lo importante aquí es que, dentro del nuevo movimiento, esta ciudad se consideraba el centro de él. No hay documento o fuente disponible que señale otro lugar de origen¹⁴². Esencial, una vez más, es el testimonio de Pablo. Como ya quedó insinuado y veremos con mayor detenimiento en su momento, Pablo no creía depender particularmente de Jerusalén e incluso puede que a veces fuera bastante o muy hostil a los emisarios que le llegaban de allí¹⁴³. Aun así, reconoce la primacía, la autoridad y el carácter fontal de Jerusalén en diversas ocasiones (señaladamente en Gál 2,1-10 y Rom 15,25-27). Y de haber existido otro centro o lugar de origen del cristianismo, Pablo sin duda nos habría dejado alguna indicación al respecto. El hecho de que no la haya en sus cartas (aparte de la mención de Antioquía en Gál 2,11) solo puede significar que fue en Jerusalén donde todo tuvo su comienzo¹⁴⁴.

Una realidad digna de mención es que, desde el principio, los jefes de la comunidad jerosolimitana eran galileos: Pedro, Santiago y Juan, y pronto el hermano de Jesús (§ 23.3, *infra*). No deja de ser notable que los discípulos galileos de Jesús hubieran abandonado tan completamente la región

¹⁴¹ Cf. *Jesús recordado*, § 12.5.

¹⁴² El juego de palabras entre la “Jerusalén actual” y la “Jerusalén de arriba”, etc. (Gál 4,25-26; Heb 12,22; Ap 3,12; 21,2.10; véase también *PGL*, 671), solo se explica si la Jerusalén terrena era considerada *fons et origo* del cristianismo.

¹⁴³ Véase *infra*, § 27.2-6, 31.7, 32.7 y 34.4.

¹⁴⁴ En contribuciones a Cameron y Miller, *Redescribing Christian Origins*, parte 2, se intenta localizar los orígenes del cristianismo *fuera* de Jerusalén, ofreciendo un llamativo ejemplo de argumentación tendenciosa que encuentra en los datos solo lo que se tiene decidido hallar de antemano. En particular, se procura restar importancia a las que parecen obvias inferencias de textos paulinos (Gál 1,18; 2,1-14; Rom 15,19.25-26) y encontrar indicios que sostengan la hipótesis de que los acontecimientos decisivos tuvieron lugar en otro lugar (cualquiera, por lo visto, que no sea Jerusalén).

(Galilea) donde él había desarrollado con más éxito su actividad pública¹⁴⁵. La razón —podemos conjeturar— era que Jerusalén constituía el lugar más obvio para la siguiente gran fase y culminación del drama escatológico que había comenzado en la resurrección¹⁴⁶. Pero cualquiera que fuese la causa, la consecuencia parece haber sido que Galilea quedó privada de los primeros discípulos de Jesús y, en consecuencia, no figuró como escenario principal, o al menos alternativo, del nuevo movimiento. También esto nos lleva a concluir que todo comenzó en Jerusalén¹⁴⁷.

4) Y ¿cuándo? Dos consideraciones nos inducen a señalar como momento inicial el Pentecostés siguiente a la crucifixión de Jesús. Una es que la escala de tiempo para los primeros años se puede trazar con un notable grado de confianza. Pablo debió de convertirse unos dos o tres años después de la muerte de Jesús¹⁴⁸. Pero en los meses anteriores a su conversión tenemos que situar el período al que se refiere Hch 2–8, con la persecución por Pablo de la nueva secta, las razones que le incitaron a perseguirla y los sucesos precedentes. Ahora bien, si, como a veces se afirma, la creencia en la resurrección de Jesús hubiera tardado meses (incluso años) en arraigar, sería difícil, por no decir imposible, que se hubieran producido los sucesos anteriores a la conversión de Pablo. En la reconstrucción histórica, los datos nos llevan irremediabilmente a situar el “primer éxtasis masivo” en torno al tiempo del Pentecostés narrado por Lucas.

Añádase a todo esto el hecho de que, como muchos han señalado, el cristianismo cristalizó entre dos fiestas judías: la Pascua y Pentecostés (cf. Hch 20,16; 1 Cor 16,8), lo cual implica que algo sumamente especial para los primeros cristianos sucedió en Pentecostés, como ya antes había pasado en la Pascua¹⁴⁹.

Además, la fiesta de Pentecostés ofrece otra posibilidad de solución, o al menos un punto convergencia, para una de las mayores anomalías que hay detrás del relato de Lucas. Me refiero a la tradición de las apariciones postpascuales de Jesús en Galilea, no solo en Jerusalén, como escribe Lucas.

¹⁴⁵ J. Becker, *Jesus of Nazareth* (Berlín: De Gruyter, 1998), observa que “si Jesús hubiera predicho la destrucción del templo o pronunciado la sentencia de Dios respecto a Jerusalén, la primitiva comunidad postpascual seguramente se habría establecido en Galilea en vez de en Jerusalén” (334).

¹⁴⁶ Véase *infra*, § 23.4f.

¹⁴⁷ Quienes llegan a una conclusión similar pueden ver mi *Jesus and the Spirit*, 396 n. 33; cf. también nn. 7–8, *supra*.

¹⁴⁸ Véase *infra*, § 28.1d.

¹⁴⁹ Jervell, *App.*, 138, con bibliografía en n. 186.

Pentecostés era la siguiente fiesta de peregrinación para los judíos; de hecho, constituía la culminación del período festivo iniciado con la Pascua¹⁵⁰. Y, para los que habían sido revitalizados por las apariciones en Galilea y consideraban Jerusalén como el lugar donde iba a desarrollarse el acto siguiente o final del drama divino comenzado con la resurrección de Jesús¹⁵¹, Pentecostés, la fiesta siguiente más inmediata a ese acontecimiento, era el momento en el que habría de realizarse esa expectativa. Para los que pensaban regresar a Jerusalén desde Galilea al tener noticia de apariciones allí de Jesús resucitado, no podía haber ocasión más propicia que Pentecostés¹⁵². Esta conclusión podría ser suficiente para resolver la anomalía constituida por las noticias de apariciones tanto en Galilea como en Jerusalén y para explicar por qué Lucas pasó por alto las primeras: no aportaban nada significativo a la visión que él quería transmitir en su narración.

Antes pregunté: ¿por qué cuarenta días? ¿Por qué Lucas circunscribe las apariciones a cuarenta días? Y sugerí que una razón podría ser que el acontecimiento de Pentecostés, a cincuenta días de la Pascua, estaba ya fijo en la tradición recibida por Lucas, quien habría optado por situar el fin de las apariciones en los cuarenta días, como siguiente cifra hacia atrás más significativa (§ 22.2b, *supra*). Refuerzan esta idea las consideraciones expuestas en el párrafo precedente. La conclusión de que el acontecimiento referido por Lucas en Hch 2 sucedió realmente en el Pentecostés siguiente a la Pascua en que Jesús fue ejecutado deja una sorprendente impresión de conexión sustancial con el hecho histórico. Si la ascensión “empezó” como la última aparición de Jesús (§ 22.2d), Pentecostés “empezó” como la primera experiencia (cristiana) del Espíritu¹⁵³.

5) El cristianismo naciente atrajo muy pronto un gran número de adeptos o convertidos; la persecución de Saulo, un año o dos después de la muerte de Jesús, es suficiente confirmación de que la nueva secta se estaba haciendo demasiado popular y peligrosamente influyente. Aunque las cifras de Lucas en 2,41 y 4,4 hay que ponerlas entre paréntesis, como casi todas las estimaciones antiguas, el rápido crecimiento de la nueva secta es

¹⁵⁰ Lohse, *TDNT* VI, 45-48.

¹⁵¹ Cf. nuevamente § 23,4a, f, *infra*.

¹⁵² Véase C. F. D. Moule, “The Post-resurrection Appearances in the Light of Festival Pilgrimages”: *NTS* 4 (1957-58) 58-51; Wedderburn, *History*, 26-27.

¹⁵³ “Lucas no fue el primero en conectar el descenso del Espíritu Santo sobre los apóstoles con la fiesta de Pentecostés” (Kremer, *Pfingstbericht*, 260); véase también G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (THNT 5; Berlín: Evangelische, 1963), quien opina que Lucas derivó su relato de una anterior etiología cultural para Pentecostés como fiesta cristiana (96-98).

un hecho histórico. Y aceptado como tal, la explicación histórica de ese fenómeno no parece ser la de una discreta transición a una expansión evangelizadora, sin ningún desencadenante. Mucho más obvio es algún “big bang” que hubiese galvanizado a los discípulos e inducido a otras personas a incorporarse a sus filas. El relato de Hch 2 es la versión lucana de ese “big bang”.

Al mencionar en su relato de Pentecostés una muchedumbre procedente “de todas las naciones que hay bajo el cielo” (2,5), Lucas está haciendo evidentemente una hipérbole. Pero a la vez los describe como “judíos piadosos... residentes en Jerusalén” (2,5), es decir, no (solo como) peregrinos que han acudido de fuera a la fiesta. Es claro que Lucas tenía presente que un buen número de judíos de la diáspora se habían asentado en Jerusalén. Y tal como luego desarrolla él este punto –al presentar a Pedro prometiendo en su discurso (2,39): “para vosotros, para vuestros hijos y para todos los que están lejos (*eis makran*)”¹⁵⁴–, la implicación de que entre los primeros adeptos o convertidos al nuevo movimiento había un número significativo de judíos de la diáspora parece tener considerable base. Hechos lo confirma más adelante, en datos incidentales procedentes casi con seguridad de información que Lucas obtuvo y que no refleja prioridades lucanas. Pronto encontramos a José Bernabé, natural de Chipre, que se había establecido en Jerusalén, en cuyo término o alrededores poseía un campo (4,36-37), y ya hemos mencionado a Mnasón, “antiguo discípulo”, también chipriota y también propietario (de una casa) cerca de Jerusalén (21,16). Tenemos además que en Hch 6, abruptamente, Lucas hace saber a sus lectores que en la primera comunidad de Jerusalén había “helenistas”, así como “hebreos” (6,1). Como veremos pronto (§ 24), el término “helenistas” casi con toda seguridad hace referencia (al menos predominante) a judíos de la diáspora establecidos en Jerusalén. Estos indicios de que el nuevo movimiento de renovación dentro del judaísmo del Segundo Templo no era estrictamente palestino o de lengua aramea, sino que desde el principio incluía un considerable número de judíos grecohablantes de fuera de la tierra de Israel, hablan bastante sobre el peculiar carácter del cristianismo embrionario.

6) Paralelos de la historia de las religiones podrían sugerir también la existencia de una base histórica para lo referido por Lucas respecto a que los llenos de Espíritu se pusieron a hablar en otras lenguas. El pentecostalismo de los primeros tiempos, por ejemplo, originó más de una noticia sobre personas que habían oído a los “llenos de Espíritu” expresarse en len-

¹⁵⁴ Véase *infra*, § 23 n. 279.

guas extrañas para los hablantes mismo, pero conocidas por algunos de sus oyentes¹⁵⁵. De noticias de este tipo hay ejemplos modernos de tradición oral. Resultan muy difíciles de seguir hasta sus fuentes, pues normalmente llegan de segunda o tercera mano (o más) hasta el investigador. Lo importante es que esa clase de referencias eran muy comunes en el movimiento del siglo XX más estrechamente paralelo a lo referido por Lucas en Hch 2 (que, en efecto, le sirvió en buena medida de inspiración). Es innecesario, pues, concluir que el relato de Lucas (sobre hablar en otras lenguas) no es nada más que una invención suya al servicio de su teología. Entra perfectamente en lo posible que Lucas hubiera oído noticias de ese género en relación con Pentecostés e incluso que durante sus indagaciones hubiera entrado en contacto con individuos que asegurasen que las palabras llegadas a sus oídos el día de Pentecostés correspondían realmente a idiomas extranjeros¹⁵⁶.

Quienes me han seguido a lo largo de *Jesús recordado* tal vez perciban que el argumento presentado aquí es similar al relativo a los milagros de Jesús ofrecido en § 15.7c. Allí previne contra la presunción de que toda noticia sobre un “milagro” no podía ser sino la interpretación posterior de un suceso o de una información al respecto. No hay razón para dudar de que al menos algunas curaciones fueron *experimentadas como milagros*. Por eso, tampoco aquí podemos descartar la posibilidad de que Lucas tuviera conocimiento, directo o indirecto, de personas que, habiendo estado presentes en el acontecimiento de Pentecostés, asegurasen haber oído a los primeros discípulos hablar “en nuestras propias lenguas” (2,11). Podemos preguntarnos si acaso Lucas no se precipitó al dar por válida la información recibida¹⁵⁷; lo que no podemos es afirmar sin más que él se inventó todo el episodio.

d. Conclusión

Lo que encontramos, pues, en el relato de Lucas sobre el primer Pentecostés cristiano, o a su trasluz, o subyacente a él, es la memoria compartida de la explosión inicial de renovación espiritual y entusiasmo que puso en marcha lo que iba a ser conocido como “cristianismo”. Que ese acontecimiento tuviera lugar en Jerusalén es bastante verosímil, y que ocurrie-

¹⁵⁵ Véase mi *Jesus and the Spirit*, 399 n. 83.

¹⁵⁶ Véase *ibid.*, 148-152; similarmente, Barrett, *Acts*, 116; cf. C. Colpe, “The Oldest Jewish-Christian Community”, en J. Becker (ed.), *Christian Beginnings* (1987; Louisville: Westminster John Knox, 1993), 75-102.

¹⁵⁷ Cf. § 21 n. 132, *supra*.

ra durante la fiesta de Pentecostés siguiente a la muerte de Jesús es muy probable. Más probable aún es que se produjera como un suceso en el que los discípulos del “núcleo” disfrutaron de una experiencia de éxtasis espiritual, acompañada del fenómeno de la glosolalia, durante el que algunos, muy probablemente, creyeron oír palabras en la lengua de su propio país. Y es difícilmente discutible que el resultado fue que numerosos judíos de la zona, entre ellos muchos que habían vuelto de la diáspora, se adhirieron al movimiento.

Lo más importante de todo para el cristianismo embrionario fue que esa experiencia influyó de manera fundamental en que la primera generación cristiana se entendiera a sí misma como *quintaesencialmente un movimiento del Espíritu de Dios*, como el cumplimiento de la antigua esperanza profética de un pueblo (el pueblo de Dios, Israel) renovado por el Espíritu y sobre el que el Espíritu había sido derramado para inspirarle alabanza y profecía, testimonio y conducta. Que el centro de atención sea Jesús, quien pronto pasó a ocupar un lugar preponderante en la manera de concebirse a sí mismo el nuevo movimiento, no debe llevarnos a excluir o relegar este aspecto del cristianismo naciente. Si la resurrección y la ascensión nos recuerdan que la idea cristiana de lo sucedido a Jesús fue totalmente constitutiva del cristianismo, Pentecostés no debe hacernos olvidar nunca que el cristianismo se entendió a sí mismo en primer lugar como una religión del Espíritu¹⁵⁸.

¹⁵⁸ J. Gnllka, *Die Frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche* (Friburgo: Herder, 1999), manifiesta de hecho esto mismo al dedicar las dos primeras secciones de su estudio sobre la Iglesia primitiva a la “Bekenntnisbildung” (formación de la confesión) y a “Das Wirken des Gottesgeistes” (el efecto del Espíritu de Dios) (219-248). Véase Wilckens, *Theologie* 1/2 168-175; también, mi *New Testament Theology* (I.B.T.; Nashville: Abingdon, 2009), § 2.4.

Capítulo 23

La comunidad más temprana

Cualesquiera que sean los precisos detalles del surgimiento de la primera comunidad cristiana en Jerusalén, lo cierto es que podemos considerarla ya existente no muchos meses después de la muerte de Jesús. La convicción de que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos, junto con el entusiasmo espiritual atribuido al Espíritu prometido para la nueva era, originó una nueva secta que pronto atrajo nuevos adeptos y una creciente oposición por parte de las autoridades del templo. Aun cuando todos o la mayor parte de los detalles aportados por Hch 2,41–5,42 fueran descartados o pasados escépticamente por la criba del juicio crítico, la innegable evidencia de la persecución por Saulo (Gál 1,13-14.23) quedaría como una indicación suficiente de ambos hechos.

23.1 El carácter social de la primera comunidad cristiana

¿Qué podemos decir sobre esa primera comunidad cristiana? Para responder a esta pregunta es oportuna cierta contextualización inicial. De momento, solo necesito ocuparme de la primera mitad del período: aproximadamente, desde el año 30 d. C. hasta la muerte de Agripa I en el 44 (Hch 12,20-23).

a. El contexto social de Jerusalén

Respecto al ambiente y las circunstancias que rodeaban a la primera comunidad cristiana en Jerusalén, hay un considerable cúmulo de conocimientos, obtenidos de fuentes antiguas (Filón y Josefo, en particular) y de la arqueología.

En lo tocante al poder político, sabemos que por entonces Judea estaba sometida a un período de gobierno directo por parte de Roma (6-41 d. C.), lo que volvería a ocurrir desde el año 44 hasta el comienzo de la rebelión judía en el 66, con el breve intermedio del reinado de Agripa I en Judea (41-44 d. C.). Sabemos que durante este primer período de gobierno directo de Roma, la política imperial fue generalmente comprensiva con los judíos, en parte por el apoyo que estos habían prestado a Julio César¹ y en parte porque Herodes Agripa I era amigo de la familia imperial². Sabemos que Poncio Pilato continuó en el cargo de prefecto hasta el año 37 d. C., cuando fue destituido y Judea quedó subordinada a la provincia romana de Siria³. Sabemos que el poder militar de Roma no se hizo sentir de manera particularmente rigurosa en Judea: el prefecto residía en Cesarea y únicamente en determinadas ocasiones, sobre todo durante las fiestas judías principales, subía a Jerusalén, donde se instalaba en el palacio de Herodes. Las fuerzas armadas de las que disponía eran tropas auxiliares reclutadas principalmente en el país, pero solo entre los habitantes no judíos, ya que desde la época de César los judíos estaban exentos del servicio militar. Estacionada en Jerusalén había una sola cohorte (cf. Hch 21,31)⁴. Pilato había provocado dos conflictos bastante perjudiciales centrados en Jerusalén, al parecer en el primer período de su mandato (años 26-30, ¡precisamente durante la misión de Jesús!)⁵, pero, por lo demás, no parece que el prefecto romano se inmiscuyera mucho en los asuntos internos⁶. Tampoco da la impresión, tras la pasión de Jesús, de haber creado ulteriores dificultades a la nueva secta, ya que Pilato no vuelve a aparecer en la historia del cristianismo naciente. En cambio, Herodes Agripa tuvo una breve pero potencialmente devastadora intervención durante su corto reinado en Judea (Hch 12,1-19).

¹ Schürer, *History* I, 271-276.

² Véase *infra*, § 26.5b. Las excepciones fueron el tiempo en el que Sejano consolidó su poder siendo emperador Tiberio (solo al caer en desgracia Sejano en el año 31 cesó la política antijudía [Filón, *Legat*, 159-161]) y el intento de Calígula en los años 30-40 d. C. de que se erigiese una estatua suya en el templo de Jerusalén (véase Schürer, *History* I, 343 n. 17, 394-396).

³ *Ibid.*, I, 358-360.

⁴ Más detalles, *ibid.*, I, 361-366.

⁵ Pilato intentó introducir estandartes militares con imágenes del emperador en Jerusalén y utilizó dinero del tesoro para construir un acueducto para llevar agua a Jerusalén (Josefo, *Ant.*, 18.55-59, 60-62); Josefo data estos episodios hacia la época de la misión de Jesús (18.63-64). Para un estudio al respecto, véase H. K. Bond, *Pontius Pilate in History and Interpretation* (SNTSMS 100; Cambridge: Cambridge University, 1998).

⁶ Cf. *Jesús recordado*, 363-364.

Respecto a la religión establecida, sabemos que la autoridad principal residía en los sumos sacerdotes y en las familias de las que ellos salían generalmente⁷. En buena parte del período que ahora nos ocupa, la familia sumosacerdotal más poderosa fue la casa de Anás (= Anano), con José Caifás, yerno de Anás, en el cargo de sumo sacerdote desde el año 18 d. C. hasta el 37⁸. El sumo sacerdote, sus predecesores y los miembros de las familias nobles de las que procedían los nombrados para tan alta dignidad están seguramente en la mente de Lucas en sus referencias de Hch 4-5 a “la stirpe de sumos sacerdotes” (4,6), a “los sumos sacerdotes” (4,23; 5,17.24) y a “el sumo sacerdote y los suyos” (5,21)⁹. Relacionados con ellos encontramos a veces a los “ancianos” (4,5.8.23), presumiblemente laicos cabezas de familia (terratenientes), aunque quienes ostentaban el poder eran claramente los sumos sacerdotes¹⁰. Estos tenían la autoridad de reunir un consejo en el que considerar asuntos de Estado y cuestiones legales para asesorar o decidir sobre política. Hay debate sobre si tal consejo (*synedrion*) debe ser llamado “el sanedrín” en el período que nos ocupa¹¹, pero lo cierto es que está presente en los capítulos iniciales de Hechos

⁷ Josefo habla de “esas familias de las que siempre han salido los sumos sacerdotes” (*Guerra*, 4.148). Las familias de Fiabi, Boeto, Anás y Camit proporcionaron nada menos que veintidós de los veinticinco sumos sacerdotes que ocuparon el cargo durante el período comprendido entre el fin de la dinastía asmonea y el comienzo de la rebelión judía; véase J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (Londres: SCM, 1969; trad. esp., *Jerusalén en tiempos de Jesús* [Madrid: Cristiandad, 2000]), 194-198, 377-378; Schürer, *History II*, 229-232; E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE* (Londres: SCM, 1992), 328. Durante la dominación romana, “el sumo sacerdote gobernaba el templo y Jerusalén, y es probable que de hecho gobernase también Judea” (Sanders, *Judaism*, 323).

⁸ Véase, por ejemplo, H. K. Bond, *Caiaphas: Friend of Rome and Judge of Jesus?* (Louisville: Westminster John Knox, 2004), especialmente 74-77.

⁹ El Juan (o Jonatán) de 4,6 es presumiblemente el hijo de Anás/Anano, que sucedió a Caifás como sumo sacerdote en los años 36 o 37 d. C.; Alejandro (4,6), por lo demás desconocido, era probablemente otro familiar de Anás/Anano (Bond, *Caiaphas*, 75). Véase también Mason, *Josephus*, 188-190.

¹⁰ Jeremias, *Jerusalem*, 222-228; Sanders, *Judaism*, 329; véase también p. 330: “A veces son nombrados sacerdotes aristocráticos..., raramente laicos importantes”. Entre los *arcontes* (“gobernantes”, “magistrados”) había tanto sacerdotes como laicos (3,17; 4,5.8.26).

¹¹ Tradicionalmente se ha hablado de que “el sanedrín” (E. Lohse, *TDNT VII*, 862-866; Schürer, *History II*, 199-226) estaba compuesto por los sumos sacerdotes como personalidades destacadas, pero también por “ancianos”, escribas (profesionales del ámbito jurídico) y al menos cierto número de fariseos. Sin embargo, Sanders prefiere hablar de “un consejo” en vez de “el sanedrín” (*Judaism*, 472-488; véase *Jesús recordado*, 322 n. 75) —algo en lo que coincide J. S. McLaren, *Power and Politics in Palestine: The Jews and the Governing of Their Land, 100 BC-AD 70* (JSNT 63; Sheffield: Sheffield Academic, 1991)—, una asamblea convocada para un determinado asunto (217).

(como en la audiencia de la que resultó la entrega de Jesús a Pilato)¹². En el consejo de 5,34 es enteramente verosímil la presencia del distinguido fariseo Gamaliel, nieto del todavía más famoso Hillel¹³. Que Gamaliel expresase una opinión un tanto en contraste con la hostilidad atribuida a los sumos sacerdotes concuerda con las tensiones existentes entre la facción sumosacerdotal (saducea) y los fariseos de ese consejo (cf. 23,6-9)¹⁴.

Obviamente, la base en la que descansaban la autoridad y el poder del sumo sacerdote y de las familias sumosacerdotales era el templo. Como ya hemos señalado¹⁵, en torno a él giraba la vida de Judea, cuyo territorio comprendía lo necesario para sostener su culto¹⁶. Jerusalén no se hallaba en ninguna ruta comercial, ni junto a ningún río o línea costera con tráfico significativo; su importancia radicaba totalmente en el templo¹⁷. Este, desde la enorme plataforma construida por Herodes el Grande, dominaba Jerusalén, y quienes lo gobernaban controlaban también la vida de la ciudad¹⁸. Los ingresos que afluían a las arcas del templo a través del culto sacrificial, de los peregrinos y del impuesto –pagado también por los judíos de toda la diáspora– debían de ser inmensos¹⁹. El templo funcionaba

¹² Lc 22,66; Hch 4,15; 5,21.27.34.41; 6,12.15.

¹³ Schürer, *History* II, 367-368.

¹⁴ El error por el cual Judas el Galileo fue colocado “después” de Teudas (5,36-37) es, por supuesto, del mismo Lucas (véase *supra*, § 21, en n. 77), pero que el nuevo movimiento despertaba algunas simpatías entre los fariseos lo confirman 15,5 (cf. Gál 2,4) y 23,6-9; por eso, no se debe rechazar sin más el retrato lucano de Gamaliel. “Lucas tiene la preocupación de un historiador por la verosimilitud. Gamaliel aparece como un político astuto que pone en un platillo de la balanza la piedad popular y en el otro las necesidades administrativas” (S. Mason, “Chief Priest, Saducees, Pharisees and Sanhedrin in Acts”, *BAFCS* IV, 115-177; véase en especial 174-177, sobre los puntos de coincidencia entre Lucas y Josefo en sus descripciones de estos grupos). Cf. asimismo P. J. Tomson, “Gamaliel’s Counsel and the Apologetic Strategy of Luke-Acts”, en J. Verheyden (ed.), *The Unity of Luke-Acts* (BETL 142; Lovaina: Universidad de Lovaina, 1999), 585-604.

¹⁵ *Jesús recordado*, 340-341.

¹⁶ “Todo el ganado que se encontraba en las proximidades de Jerusalén... era, sin excepción, visto como destinado al sacrificio en el templo (m. *Seq.* 7.4)” (Jeremias, *Jerusalem*, 57).

¹⁷ Jerusalén “se hallaba en una parte del país extraordinariamente desfavorable para el comercio”; “Judea no representaba nada en el comercio mundial” (Jeremias, *Jerusalem*, 27, 54).

¹⁸ La importancia estratégica del templo queda de manifiesto por el papel que desempeñó en la insurgencia macabea contra los sirios y en la rebelión judía de 66-70 d. C., que con tanta viveza narra Josefo en *Guerra*.

¹⁹ Jeremias, *Jerusalem*, 27-29; M. Goodman, “The Pilgrimage Economy of Jerusalem in the Second Temple Period”, *Judaism in the Roman World: Collected Essays* (Leiden: Brill, 2007), 59-67.

además como banco, y en él se hallaban depositados grandes fondos privados²⁰. Dado que aún estaba en construcción, mantenía activos a muchísimos trabajadores de los más diversos oficios²¹. Exceptuados los palacios reales y la guarnición, más o menos toda la actividad industrial y comercial dependía directa o indirectamente del templo. No debe extrañar, por tanto, que el templo proporcione el escenario y la ocasión para lo que sucede a lo largo de Hch 3-7 y que la principal interacción sea con sus autoridades.

Más allá de esto, el historiador se enfrenta a una notable parvedad de datos fiables. Los obtenidos de las excavaciones arqueológicas son decepcionantemente escasos, ya que las destrucciones de los años 70 y 135 arrasaron por completo la ciudad. Aparte de lo que se conoce sobre la plataforma o monte del templo, particularmente gracias a lo excavado aún recientemente en su ángulo suroccidental²², y de una buena idea de dónde debieron de alzarse los muros de la ciudad (al menos la primera muralla)²³, ha resultado considerablemente difícil obtener una imagen clara de la estructura de aquella Jerusalén. Conocemos el emplazamiento de la fortaleza Antonia, así como el de los estanques de Siloé y Betesda/Betzatá (Jn 5,1-9), y podemos suponer el de algunos mercados/bazares²⁴. Sabemos con cierta seguridad dónde estaban los palacios de Herodes y de los reyes de Adiabene-

²⁰ 2 Mac 3,6.10-12.15; 4 Mac 4,3.6-7; Josefo, *Guerra*, 6.282.

²¹ Josefo refiere que más de dieciocho mil trabajadores quedaron desocupados cuando por fin se completó el templo en el período 62-64 d. C. (*Ant.*, 20.219).

²² J. Murphy-O'Connor, *The Holy Land* (Oxford: Oxford University, 1998), 96-103; véase también D. Bahat, "The Herodian Temple", *CHJ* III, 38-58.

²³ La primera muralla abarcaba la ciudad de David y el monte Sión; el recorrido de la segunda, construida por Herodes el Grande, es menos claro, pero rodeaba el distrito situado al norte del templo. Agripa empezó a levantar una tercera muralla que abarcaba un área mucho más amplia de la periferia norte durante su breve reinado. Véase la descripción de Josefo del recorrido de los tres muros (*Guerra*, 5.142-147), con una descripción de la solidez del tercero, 148-175; mapas y diagramas en M. Ben-Dov, *Historical Atlas of Jerusalem* (2000; Nueva York: Continuum, 2002), 101-125; véase también Mazar, *The Mountain of the Lord*, 204-209; Sanders, *Judaism*, 125, 306.

²⁴ Jeremías, *Jerusalem*, 18-21, calcula que la ciudad tenía 25.000-30.000 habitantes en tiempo de Jesús (27, 84). El Pseudo-Hecateo estimaba la población en 120.000 (Josefo, *Ap.*, 1.197), pero Mazar señala que esa cifra debió de incluir la periferia y pueblos adyacentes (*Mountain of the Lord*, 210), y Sanders se declara incapaz de aventurar una cifra al respecto (*Judaism*, 125), aunque luego conjetura que podían sumar entre 300.000 y 500.000 las personas que acudían a Jerusalén con motivo de las fiestas (128). Los estudios más recientes calculan una población residente de al menos 60.000; cf. D. A. Fiensy, "The Composition of the Jerusalem Church", *BAFCS* IV, 213-236 (214 y n. 3); W. Reinhardt, "The Population Size of Jerusalem and the Numerical Growth of the Jerusalem Church", *BAFCS* IV, 237-265 (240-259).

ne, como también el palacio asmoneo. Además, la restauración del barrio judío en la Ciudad Vieja desde 1967 ha puesto al descubierto vestigios de residencias señoriales de la antigua Ciudad Alta que miraban hacia el valle del Tiropoon y que todavía en la época creaban una división bastante marcada entre el monte del templo y la Ciudad Alta²⁵. La mención por Josefo de “la puerta de los Esenios” (*Guerra*, 5.145) –por implicación, en el ángulo sudeste de la ciudad– ha originado especulación sobre la existencia de un barrio esenio en esa parte de Jerusalén, cerca de donde se ha situado tradicionalmente la “sala superior” de la última cena²⁶. Fuera de esos conocimientos, prácticamente no hay más que conjeturas²⁷.

Todo esto significa que es muy difícil reconstruir una imagen del inmediato contexto social y de las condiciones en las que empezó a florecer la primera comunidad cristiana en Jerusalén. No sabemos nada acerca de dónde vivían ni dónde se reunían (descontado el patio del templo), como tampoco acerca de su posición social y ocupaciones²⁸. La trama narrativa

²⁵ Véase Murphy-O'Connor, *The Holy Land*, 73-76; L. Ritmeyer / K. Ritmeyer, *Jerusalem in the Year 30 A.D.* (Jerusalén: Carta, 2004).

²⁶ Véase R. Riesner, “Das Jerusalemer Essenerviertel und die Urgemeinde. Josephus, Bellum Judaicum V 145; 11 Q Miqdasch 46, 13-16; Apostelgeschichte 1-6 und die Archäologie”: *ANRW* II 2.26.2 (1995) 1775-1922; también, “Synagogues in Jerusalem”, *BAFCS* IV, 179-211; J. Murphy-O'Connor, “The Cenacle – Topographical Setting for Acts 2:44-45”, *BAFCS* IV, 302-321. Véase igualmente *infra*, n. 45.

²⁷ En 1979 pregunté al profesor Nahman Avigad, que había sido responsable de las excavaciones en la Ciudad Alta, cuánto de la maqueta de la antigua Jerusalén que se muestra en el Hotel Holy Land estaba basado en hallazgos arqueológicos, y él estimaba que solo el cinco por ciento era fiable desde el punto de vista arqueológico. En Ben-Dov, *Historical Atlas*, 101-125, se proponen algunas reconstrucciones excelentes de ciertos elementos principales de la ciudad anterior a 70 d. C., y en Ritmeyer, *Jerusalem*, encontramos magníficos diagramas y fotografías. Véase también Schnabel, *Mission*, 417-420.

²⁸ Jeremias, *Jerusalem*, proporciona mucha información sobre la industria y el comercio de la ciudad, con los utensilios domésticos y los alimentos como artículos principales; habla también de los oficios y gremios, del movimiento de peregrinos y de las circunstancias económicas de Jerusalén, aunque dependiendo en gran medida de fuentes rabínicas. Señala que “un sector considerable de la población vivía en parte y enteramente de la caridad o la beneficencia” y que, en tiempos de Jesús, Jerusalén “era ya un centro de mendicidad” (111-112, 116-118; véase también 126-134). Cf. Mazar, *Mountain of the Lord*, 210-216, y la parte del libro de Fiensy dedicada a los grupos sociales jerosolimitanos (“Composition”, 216-226). Fiensy dice en resumen: “Jerusalén, en el período que consideramos (30-66 d. C.), tenía una población diversa en su composición socioeconómica. La clase acomodada tendía a vivir en la Ciudad Alta y la clase trabajadora en la Ciudad Baja o en la Ciudad Nueva, entonces creciente. Muchos de la clase inferior eran probablemente gente sin domicilio que vagaba por las calles pidiendo o vivía en los suburbios” (226).

de Hechos se sostiene sin que Lucas necesite entrar en esas cuestiones, si bien lo que ha producido como resultado de ello es una sucesión de episodios un poco como de ensueño, que intensifica la impresión de estar ante una reconstrucción idealizada. Pero la información que él proporciona nos permite hacer algunas observaciones pertinentes y completar sus noticias con imaginación histórica anclada en el terreno de lo verosímil.

b. ¿Quiénes eran los primeros cristianos?

Sean exactas o no las cifras que figuran en Hch 2,41 (3.000 convertidos) y en 4,4 (5.000 creyentes), la nueva secta de Jerusalén debió de crecer con notable rapidez. Pero ¿quiénes eran los primeros cristianos?, ¿de qué estratos de la sociedad jerosolimitana procedían?, ¿cómo se sostenían económicamente? Nuestra información no es suficiente para ofrecer una imagen general nítida, pero sí para trazar algunos rasgos significativos.

Conviene subrayar un dato notable ya mencionado: los discípulos del grupo nuclear eran galileos (1,11; 2,7). ¿Vivían con parientes o amigos, o con algunos residentes locales que eran ya discípulos? ¿Y de qué se mantenían?²⁹ Aunque todos vivían “por la fe”, para sostenerse económicamente tenían que disponer de alguna fuente de ingresos³⁰.

Pronto se habla en Hechos de “un gran número de sacerdotes”³¹ que “se sometían a la fe” (6,7) y, posteriormente, de “algunos de la secta de los fariseos que habían creído” (15,5), algo que encuentra confirmación en la referencia a “falsos hermanos” en Gál 2,4. Por eso, bien podemos pensar en sacerdotes que dependían de una parte de los diezmos y primicias ofrecidos al templo³² y en fariseos que, como era típico en ellos, ejercían alguna profesión³³.

²⁹ “En Jerusalén, difícilmente podían tener otra opción que trabajar como jornaleros o criados si querían ganar el sustento para ellos mismos y para sus familias” (Haenchen, *Acts*, 234-235). En el caso concreto de Santiago y Juan, ¿obtenían ingresos del negocio pesquero de su padre, que contaba con varios asalariados (Mc 1,19-20)?

³⁰ Un detalle interesante en la lista de pueblos de Hch 2,9-11 es que no incluye galileos (¡pero sí judíos!). Así, aunque iban galileos en peregrinación a Jerusalén con motivo de las fiestas (*Jesús recordado*, 350), Lucas no deja margen en la narración para el regreso de los creyentes galileos a su tierra después de la celebración.

³¹ Jeremías calcula que podía haber unos 18.000 sacerdotes y levitas activos en el judaísmo de la época de Jesús, de los que al menos 7.200 debían de ser sacerdotes, y supone que existía un “abismo social” entre la aristocracia sacerdotal y los sacerdotes corrientes (*Jerusalem*, 180-181, 198-207). Véase también Schürer, *History* II, 238-250.

³² Schürer, *History* II, 257-274; Sanders, *Judaism*, 146-157, 170-182.

³³ Sanders, *Judaism*, 404-406.

No son raras las menciones de mujeres entre los discípulos:

- “Algunas mujeres, entre ellas María, la madre de Jesús” (Hch 1,14).
- Las hijas y siervas de la profecía de Joel (2,17-18).
- Safira, la mujer de Ananías (5,1-10).
- “Gran número [de discípulos], hombres y mujeres” (5,14).
- Las viudas de helenistas (6,1).
- Las víctimas de la persecución de Saulo, “hombres y mujeres” (8,3; 9,2; 22,4).
- Tabirá/Dorcás (9,36-41).
- María, la madre de Juan Marcos.
- La criada llamada Roda (12,12-15).

También tenemos noticia de propietarios entre los primeros cristianos:

- El dueño del pollino (Lc 19,29-31).
- Favorecedores de Jesús en Betania (Mc 14,3; cf. Lc 19,29; 24,50).
- El propietario de la “sala [en el piso] superior” (Lc 22,12 = ¿Hch 1,13?).
- Simón de Cirene, que poseía un campo fuera de Jerusalén (Mc 15,21).
- Los discípulos de Emaús (Lc 24,13.29).
- Pedro, quien pudo ofrecer hospitalidad a Pablo en Jerusalén (Gál 1,18).
- Bernabé, que vendió un campo (4,37)³⁴.
- Ananías y Safira, quienes probablemente tenían tierra o alguna otra propiedad que vender (5,1).
- María, la madre de Juan Marcos, que tenía una buena casa con personal de servicio (12,12-13)³⁵.
- Mnasón de Chipre, que tenía una casa fuera de Jerusalén, donde Pablo se alojó en su último viaje a esa ciudad (21,16)³⁶.

³⁴ Haenchen señala, sin embargo, que el campo vendido por Bernabé podía estar en Chipre, de donde era este discípulo (*Acts*, 232).

³⁵ “Es sorprendente que ningún hombre sea mencionado como esposo de María y padre de Marcos; en el relato de Lucas subyace en algún lugar una tradición sobre una familia cristiana de Jerusalén en la que el padre había ya muerto o no se había hecho cristiano” (Barrett, *Acts* I, 583).

³⁶ El manuscrito D sitúa la casa “en cierto pueblo”, presumiblemente entre Cesarea y Jerusalén; el viaje debió de durar por lo menos dos días. Bruce piensa que Mnasón vivía en Jerusalén (*Acts*, 443), pero el sentido más natural de Hch 21,17 es que el grupo de Pablo no llegó a Jerusalén hasta después de haber recibido la hospitalidad de Mnasón.

Hay además en Hechos otras tres indicaciones sobre cristianos poseedores de propiedades:

- Los primeros discípulos se reunían cada día en las diversas casas (*kat' oikon*) (2,46; 5,42).
- Toda la comunidad se podía reunir, presumiblemente, en algún lugar no público (15,6.12).
- Santiago “y todos los ancianos [= presbíteros]” pudieron recibir al grupo de Pablo a su llegada a Jerusalén (21,18).

Esta información es extremadamente incompleta³⁷ y nos da muy poca idea de cómo vivían las personas aludidas. Pero, sin duda, había entre ellas propietarios de fincas urbanas y rurales, escribas, comerciantes, artesanos, vendedores de mercadillo, etc. Y a juzgar por la referencia a “los pobres entre los santos de Jerusalén” (Rom 15,26), la nueva secta atrajo en Jerusalén a no pocos mendigos. Todo esto son conjeturas, pero David Fiensy podría estar en lo cierto al deducir que “casi todos los estratos de la sociedad se hallaban representados” en la iglesia jerosolimitana³⁸.

c. ¿Dónde se reunían?

Aunque no merecen mucho crédito las cifras indicadas en Hch 2,41 y 4,4, difícilmente se puede discutir la rápida expansión de la nueva secta, como ya quedó dicho. Pero, ¿dónde podía reunirse pronto siendo sus miembros muy numerosos? 1) *Epi to auto* (1,15; 2,1.44; 4,26), “en un mismo lugar, juntos”³⁹, da idea de grandes reuniones comunitarias. Pero solo los patios del templo tenían capacidad suficiente para acoger reuniones masivas (el pórtico de Salomón: Hch 5,12), y la enseñanza impartida allí habría sido muy pública y tenido cierto sesgo catequístico o apologético. ¿Habrían tolerado las autoridades del templo esas reuniones? A la luz de esta consideración, quizá debamos preguntarnos si todos los discípulos se reunían o intentaban reunirse como un solo grupo. 2) “La sala superior” (1,13) tenía supuestamente capacidad para acoger una reunión muy concurrida, pero no en número aproximado a los que vemos en 2,41.47. ¿Servía de hecho como sinagoga o lugar de asamblea? Y si era así, ¿debemos imaginar la existencia, desde el principio, de algunas de esas sinago-

³⁷ Bauckham enumera cuarenta y cinco nombres que cierta o probablemente correspondían a miembros de la iglesia de Jerusalén (“Jesus and the Jerusalem Community”, 81-92).

³⁸ Fiensy, “Composition”, 213, 226-230.

³⁹ Véase *infra*, n. 125.

gas/asambleas cristianas?⁴⁰ En caso afirmativo, diferentes miembros de los Doce funcionaban seguramente como jefes/maestros de sinagoga. 3) Los otros lugares especificados son distintas viviendas de discípulos (2,46; 5,42), lo que presumiblemente implica una red de grupos o iglesias domésticos (2,46; 5,42), en la que muchos de los discípulos originales compartían la responsabilidad de jefes y maestros.

En cualquier caso, como indica la historia de los movimientos de renovación, no debemos suponer que rápidamente quedaron establecidas y formalizadas estructuras y pautas de vida en común. Por el contrario, con la incorporación diaria o semanal de nuevos adeptos, debió de haber un grado considerable de improvisación. El único modelo organizativo que surgió (la comunidad de bienes) parece no haber funcionado bien mucho tiempo (6,1), y los acontecimientos subsiguientes ilustran con claridad la clase de problemas a los que está sujeta toda secta de crecimiento rápido.

d. La comunidad de bienes

Desde el punto de vista económico, la característica más llamativa de la nueva secta, según Hechos, era que sus miembros “todo lo tenían en común” (2,44); “nadie decía que era suya cosa alguna, sino que todo era [propiedad] común para ellos” (4,32). Aquí, Lucas muestra de nuevo una comprensible tendencia a mirar retrospectivamente ese comienzo a través de lentes de color rosa —sus posesiones y bienes eran vendidos, y el dinero obtenido se distribuía atendiendo a las necesidades de cada uno (2,45); “no había entre ellos ningún necesitado” (4,34)⁴¹—, aunque, en honor a la verdad, luego indica que la administración del fondo común pronto dejó que desear (6,1).

Esta descripción de un “comunismo primitivo” ha provocado un buen número de comentarios escépticos por razones no siempre válidas⁴². Pero

⁴⁰ Riesner señala que *hyperōon* se aplica a las estancias superiores de las sinagogas (como en la inscripción de una sinagoga del siglo III procedente de Stobi, en Dalmacia) y que las salas superiores aparecen también en la literatura rabínica como lugares de reunión preferidos por los maestros. Y procede a sugerir que la sala superior de Jerusalén (Hch 1,15) “era a ojos de Lucas una suerte de sinagoga cristiana” (“Synagogues in Jerusalem”, 200, 206). “La tradición de veneración [de un edificio cristiano en el monte Sión] debe remontarse al siglo I, cuando cristianos sumamente idealistas compartían vida en casa de un creyente acaudalado, en el mejor barrio de Jerusalén” (Murphy-O'Connor, “The Cenacle”, 303). Véase también R. W. Gehring, *House Church and Mission* (Peabody: Hendrickson, 2004), 65-69.

⁴¹ El lenguaje refleja el de Dt 5,4, al parecer deliberadamente.

⁴² “Un relato al que, en conjunto, hay que negar credibilidad histórica” (Baur, *Paul*, 32). Cf. el examen que hace Haenchen de los comentarios sobre los dos pasajes

yo la encuentro enteramente verosímil en sus detalles básicos. La comunidad de Qumrán, conocida seguramente por muchos creyentes de Jerusalén, también practicaba la propiedad en común, y a sus nuevos miembros les exigía la entrega de todas sus posesiones (1QS 6,19-22)⁴³. Filón habla en dos ocasiones de grupos de esenios que vivían en pueblos y ciudades de Palestina y no tenían propiedad privada, sino que lo compartían todo y entregaban el salario obtenido por cada uno a un tesorero común⁴⁴. En otro lugar, Filón describe una comunidad ascética establecida cerca de Alejandría, los terapeutas, que *inter alia* “regalaban sus bienes en vez de emplearlos mal” (*Vit. cont.*, 16). Sería muy erróneo suponer que estos paralelos funcionaron solo en el terreno literario, inspirando a Lucas (o su fuente) a incorporar una noticia similar al referir los comienzos del cristianismo⁴⁵. Más bien debemos ver aquí nuevos indicios de la clase de entusiasmo espiritual que se expresa en un compromiso fuerte e incluso excesivo de unos con otros. Después de todo se recordaba que Jesús había dado prioridad a los pobres en su ministerio⁴⁶, y el aleccionador relato del joven rico incapaz de aceptar el reto de vender todos sus bienes y dar el dinero a los

sumarios (2,42-47 y 4,32-37) (*Acts*, 193-196, 232-235): “Esos resúmenes parecen haber salido enteramente de la pluma de Lucas” (195); “Lucas sugiere aquí que la Iglesia primitiva también realizaba el ideal comunitario *griego*” (233, aludiendo a Platón y Aristóteles; referencias en Pesch, *Apg.* I, 184-185, y Barrett, *Acts* I, 168-169); similarmente, Jervell, *Apg.*, 156, pero con matización (191). M. Öhler, “Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens”: *NTS* 51 (2005) 393-415, traza paralelos con las asociaciones voluntarias de la época (véase § 30.3, *infra*) y entiende que “Lucas presenta la comunidad ideal como una invitación a sus lectores a emular” particularmente la igualdad entre ricos y pobres y la comida compartida de cada día (415).

⁴³ La exigencia de la comunidad de Qumrán de que sus miembros no tuvieran ninguna posesión privada era muy conocida en el mundo antiguo; véase Plinio, *Hist. nat.*, 5.73; Filón, *Prob.*, 86; Josefo, *Guerra*, 2.122.

⁴⁴ Filón, *Hypothetica*, 11.4.12. “Todos poseen un único fondo, y los gastos son asimismo compartidos; los vestidos los tienen en común, como también sus alimentos por medio de su institución de comidas comunitarias. En ninguna otra comunidad la costumbre de compartir techo, vida y mesa se encuentra más firmemente establecida en la práctica real... Respecto a los salarios obtenidos con el trabajo diario, los individuos no los conservan como propiedad privada, sino que los entregan a un depósito común, para que la riqueza así acumulada sea compartida por los que necesiten servirse de ella” (*Prob.*, 86).

⁴⁵ Véase B. Capper, “The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods”, *BAFCS* IV, 323-356; también “Community of Goods in the Early Jerusalem Church”: *ANRW* II, 26.2 (1995) 1730-1774. La proximidad de la “sala superior” (el cenáculo) a la puerta de los Esenios (¿en el barrio esenio?) sugiere a Capper el conducto para la influencia esenia en la naciente Iglesia cristiana.

⁴⁶ Particularmente en el evangelio de Lucas: (3,11); 4,18; 6,20; 7,22; 12,33; 14,13.21; 16,19-31; 18,22; 19,8. Véase también M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church* (Londres: SCM, 1974), 31-35.

pobres se encuentra en los tres evangelios sinópticos (Lc 18,18-23 parr.). La inspiración estaba ya en el sistema de Israel de “ayuda a los pobres” (cf. Sant 1,27)⁴⁷. En siglos posteriores, impulsos similares dieron como resultado el surgimiento del monacato cristiano. La vida eremítica y los votos comunitarios de pobreza no son simples fenómenos curiosos históricos o literarios, sino nuevas demostraciones de cómo experiencias y movimientos de renovación pueden volver a motivar de manera drástica a los abiertos al nuevo fervor del compromiso autosacrificial y de un estilo de vida intensamente altruista. No debe causar, pues, sorpresa que Lucas hable de la comunidad bienes casi como la consecuencia inmediata de la experiencia de Pentecostés⁴⁸.

Un aspecto interesante del relato de Lucas es su peculiaridad: otro indicio de que, probablemente, lo escribió basándose en recuerdos del entusiasmo inicial de la comunidad jerosolimitana, no en modelos inspirados en la comunidad de Qumrán o en los esenios en general (o en Platón). Porque Lucas *no* dice que todos los creyentes vendan sus casas, tierras y demás bienes y contribuyan al fondo común (a diferencia de Qumrán, donde era obligatoria la entrega de bienes en la etapa de noviciado)⁴⁹. La idea es más bien que los miembros de la nueva secta vendían propiedades según surgía la necesidad de nuevas aportaciones (2,45; 4,35)⁵⁰. Y aunque 4,34 podría entenderse en el sentido de que quienes tenían propiedades las vendían en su totalidad y entregaban a los apóstoles el dinero obtenido, lo que sigue no casa bien con tal interpretación. En 4,37 se hace especial mención de José Bernabé, que había vendido un campo y llevado (todo) el producto de la venta a los apóstoles. Si se menciona su contribución,

⁴⁷ Jeremías, *Jerusalem*, 126-133: “No puede haber duda, por tanto, de que esas disposiciones sirvieron de modelo a la Iglesia primitiva” (131). Jervell subraya que las acciones cumplían la Ley (*Apq.*, 156, 191).

⁴⁸ Véase también S. S. Bartchy, “Community of Goods in Acts: Idealization or Social Reality?”, en B. A. Pearson (ed.), *The Future of Early Christianity*, H. Koester l'estschrift (Minneapolis: Fortress, 1991), 309-318. “Lucas no describe una primitiva ‘comunidad de bienes’ cristiana, sino la renuncia a bienes monetarios en beneficio de los pobres” (Schnabel, *Mission*, 413).

⁴⁹ Véase 1QS 6,19-22. Capper percibe en Hch 5,4 un paralelo con la fase de noviciado en Qumrán (Community of Goods”, 338-340), pero es inexacto describir las posesiones y ganancias entregadas al tesoro de Qumrán (1QS 6,19-20) como todavía “en poder” del novicio, aun cuando le fueran devueltas a este si renunciaba al final del segundo año.

⁵⁰ En 2,45 se emplea el imperfecto: “vendía (*epipraskon*) y repartían (*diemerizon*)... “la práctica era vender y repartir”; Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 29; K. Lake, “The Communism of Acts 2 and 4-6 and the Appointment of the Seven”, *Beginnings* V, 140-151; Haenchen, *Acts*, 192; Barrett, *Acts*, I, 169. Similarmente en Hch 4,35.

probablemente se debe a que fue sobremanera generosa o la primera importante recibida⁵¹, pero, en cualquier caso, no se da a entender que él vendiera toda la tierra de su propiedad. De manera similar, inmediatamente después (5,1-10), el pecado de Ananías y Safira no era que hubieran retenido para sí una cantidad de lo obtenido por la venta de una propiedad suya, sino que fingieran entregar la totalidad del dinero que les habían pagado, cuando en realidad se habían quedado con una parte (5,3-4.8-9)⁵². Además, vemos cómo la ya referida madre de Juan Marcos, María, aún poseía una gran casa (12,12), sin que al parecer vulnerase con ello el espíritu de comunidad.

La comunidad de bienes entre los primeros cristianos era, pues, mucho más voluntaria que, digamos, en Qumrán⁵³, y al parecer se vendían propiedades solo con el fin de mantener el fondo común, del que vivían los miembros de la comunidad más pobres⁵⁴. Sin embargo, la práctica parece un tanto ocasional, en el sentido de que, según Lucas, el fondo común no era mantenido con las rentas o salarios, sino con la venta de bienes inmuebles (2,45; 4,34-37). De ser así, ese sistema difícilmente podía servir a largo plazo: continuar vendiendo propiedad era la receta para llegar a la pobreza comunitaria en un futuro no muy lejano, dada además la regularidad de las hambrunas en la región⁵⁵. Por otro lado, esa política podía sostenerse, al menos a corto plazo, con una frecuente incorporación de nuevos adeptos⁵⁶, cuyo adicional compromiso económico con la comunidad ayudase a mantener el fondo aunque la ayuda a los pobres continuara drenándolo⁵⁷.

⁵¹ Jeremías, *Jerusalem*, 130 n. 19. Öhler opina que Bernabé llevaba mucho tiempo viviendo en Jerusalén, si no había nacido allí, y que quizá era discípulo de Jesús antes de Pascua (*Barnabas*, 139-167, 479).

⁵² Véase *infra*, § 23.2g.

⁵³ Cf. K.-J. Kim, *Stewardship and Almsgiving in the Luke's Theology* (JSNTS 155; Sheffield: Sheffield Academic, 1998), 234-252.

⁵⁴ La amonestación a Pablo referida en Gál 2,10 y el consiguiente afán de él por recaudar fondos para los pobres de la iglesia de Jerusalén (Rom 15,26; cf. Sant 2,2-6) sugieren que esa ayuda era una gran preocupación de la comunidad jerosolimitana.

⁵⁵ Jeremías, *Jerusalem*, 140-144; véase *infra*, § 25 n. 242.

⁵⁶ Según Filón, los esenios no se casaban: "Ningún esenio toma esposa" (*Hypothetica*, 11.14). Por su parte, los *shakers* (secta protestante ya prácticamente extinguida, diferente de los cuáqueros [*quakers*] pero con algunos puntos en común ellos) no se casaban y dependían de la incorporación de nuevos adeptos y de tomar a su cargo niños huérfanos para la continuación de sus comunidades.

⁵⁷ El principal grupo de receptores de ayudas era el de las viudas, como sugiere Hch 6,1 (cf. 9,39-41; también, particularmente, 1 Tim 5,3-16): "Muchos judíos iban a Jerusalén a morir y ser enterrados en la Ciudad Santa, y sus viudas no tenían familias que se ocupasen de ellas" (Haenchen, *Acts*, 235).

Probablemente debemos entender la comunidad de bienes en la primera iglesia jerosolimitana como una expresión de afecto mutuo entre sus miembros, engendrado por su experiencia compartida, y como una señal de que su horizonte futuro era muy limitado. En otras palabras, no preveían la subsistencia a largo plazo de su estilo de vida comunitario, puesto que esperaban que pronto se produciría el regreso del Jesús resucitado y exaltado y “la restauración de todas las cosas” (3,21)⁵⁸. Esto podría haber coincidido en el pensamiento de aquellos primeros cristianos con el esperado restablecimiento del reino de Israel (1,6). Pero difícilmente podemos suponer que su expectativa al respecto fuera clara, y menos aún detallada; un optimismo eufórico sería suficiente para explicar la visión aparentemente despreocupada, por no decir negligente, con respecto al futuro de la comunidad de bienes descrita por Lucas. De todas formas, no podemos excluir la posibilidad de que repetidas ventas de propiedades, junto con un creciente recurso al fondo común, constituyesen un factor principal en la relativa pobreza que sufrió posteriormente la Iglesia de Jerusalén (cf. 11,29; Rom 15,26-27)⁵⁹.

23.2 El carácter religioso de la primera comunidad cristiana

Cualquiera que fuera la composición social del público asistente a las primeras reuniones cristianas en Jerusalén, podemos dar por supuesto que su motivación era ante todo religiosa; una motivación que se había desarrollado a partir de las experiencias gemelas de las “apariciones pospascuales” y del entusiasmo religioso, junto con las interpretaciones generadas por esas experiencias (la exaltación de Jesús al cielo y, ya ahora, la efusión del Espíritu prometida para la edad futura). Al relato de los acontecimientos de Pentecostés sigue de inmediato un texto (Hch 2,41-47) con varios indicadores del carácter de la comunidad que acababa de nacer. Se trata de un resumen lucano, pero la mayor parte de las características en él señaladas tienen confirmación en otros pasajes y, desde luego, corresponden a lo que ya hemos deducido acerca de la nueva secta⁶⁰.

⁵⁸ Véase *infra*, § 23.4f. “No había necesidad de preocuparse por el mañana, porque no lo iba a haber” (Barrett, *Acts* I, 168).

⁵⁹ Weiss, *Earliest Christianity*, 72-73; Haenchen, *Acts*, 235, también hace referencia a la descripción por Troeltsch del “primitivo comunismo de amor cristiano”, cuyo fracaso llevó a su crisis económica posterior (233); Hengel, *Property*, 31-34.

⁶⁰ Barrett (*Acts*, 166) comenta en referencia a 2,42: “La idealización está en el participio *proskarterountes* [‘perseveraban asiduamente’]... No hay razón para no creer lo que nos cuenta Lucas en líneas generales; si él no hubiera ofrecido ese esquema, sin duda habríamos conjeturado algo similar”.

a. Bautismo en el nombre de Jesús

Según Lucas, Pedro concluyó su sermón exhortando a sus oyentes: “Arrepentíos y haceos bautizar en el nombre de Jesucristo para el perdón de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo” (2,38). Y la noticia final es que quienes respondieron fueron pronto bautizados: “unas tres mil almas” (!) (2,41). Esto, podríamos decir, constituye la inauguración formal de la nueva secta. El relato plantea cierto número de interrogantes, pero vamos a centrarnos particularmente en dos.

Primero, ¿por qué bautismo? Quien se pone a leer por su orden los dos libros de Lucas no encuentra en el primero aviso de que el bautismo va a entrar en el segundo. Juan el Bautista estableció un contraste entre su bautismo con agua y el bautismo con Espíritu y fuego por el que iba venir (Lc 3,16). Pero Lucas no indica de ningún modo que Jesús hubiese seguido a Juan en la práctica del bautismo⁶¹. Ni tampoco Jesús resucitado prescribe en Lucas una *forma de bautismo cristiano, como hace en Mateo* (Mt 28,19). Por el contrario, presentando enseguida a los discípulos bautizados con Espíritu, nuevamente en contraste con el bautismo hídrico practicado por Juan (Hch 1,5), Lucas parece dar a entender que la experiencia de Pentecostés iba a representar el total cumplimiento de la predicción del Bautista, de modo que no deja espacio ni razón para una continuación de su bautismo con agua. Sin embargo, de pronto, refiere que Pedro instó a sus oyentes a ser bautizados. ¿Qué hacer de todo esto?

Una explicación frecuente en el siglo XX era que la experiencia del Espíritu (ser bautizado en el Espíritu) se entendía en un principio como la realización del bautismo de Juan y que el bautismo con agua no fue introducido hasta la época de los helenistas, unos años más tarde⁶². Pero esa solución resulta imposible por el hecho de que el bautismo hídrico es algo obvio en las primeras fuentes cristianas. En particular, Pablo, nuestro testigo directo más antiguo, da por supuesto que todos los creyentes han recibido el bautismo⁶³, obviamente incapaz de concebir un cristiano no bau-

⁶¹ Véase *Jesús recordado*, 687-688.

⁶² Weiss, *Earliest Christianity*, 50-51, 172-173, 196 n. 12; Foakes-Jackson / Lake (eds.), *Beginnings* I, 332-344. Pokorny encuentra en el NT “indicios de un breve período en el que la fe en Jesús no estaba vinculada al bautismo con agua en importantes partes de la Iglesia” (*Genesis*, 208). Cf. F. Avemarie, *Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte* (WUNT 139; Tübinga: Mohr Siebeck, 2002), 265-266; Jervell, *Apg.*, 113; Wedderburn, *History*, 35.

⁶³ 1 Cor 1,13-15; Rom 6,4. Asimismo, el uso de las imágenes del bautismo en el Espíritu (1 Cor 12,13) o en la muerte de Cristo (Rom 6,3) y la interpretación del paso de los israelitas a través del mar Rojo como una especie de bautismo (1 Cor 10,2) pre-

tizado⁶⁴. Y como entre los bautizados se incluye él mismo (cf. Rom 6,3-4 y 1 Cor 12,13), cabe pensar que cuando Pablo se convirtió –dos o tres años, como mucho, después de los comienzos narrados en Hch 2– el bautismo ya se practicaba de manera sistemática entre aquellos cristianos. Además, esa práctica difícilmente podía ser una innovación que distinguiese a los nuevos creyentes de los otros.

Llegamos, pues, a la conclusión de que Lucas tiene razón al describir el bautismo como una característica de la nueva secta desde el principio. Por qué se reintrodujo, cuando el mismo Jesús había prescindido de él⁶⁵, es una cuestión muy problemática. Como solución más verosímil podríamos sugerir que los miembros de la primera comunidad creían que así lo había dispuesto Jesús resucitado. Dicho de otro modo: la raíz de Mt 28,19 podría ser el recuerdo de una revelación experimentada como procedente del cielo o, específicamente, como un encargo de Cristo resucitado, que incluía la orden de bautizar a quienes respondiesen a la proclamación de la Buena Noticia acerca de él⁶⁶. Puede parecer un tanto extraño que Lucas no mencione este encargo. Pero, como hemos visto, suele dejar el relato de ciertos acontecimientos para un momento posterior⁶⁷; además, podría haber pensado que sus lectores reconocerían la implicación de Lc 24,47 (“predicar en su nombre el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todas las naciones”) y que, en consecuencia, no los sorprendería Hch 2,38.41⁶⁸.

suponen que el bautismo era el rito regular de iniciación para convertidos. Fuera de Pablo, nótese particularmente 1 Pe 3,21 y Heb 6,2.

⁶⁴ La pregunta planteada en Hch 19,2 por Pablo, quien presupone que todos los “discípulos” han sido bautizados, es, pues, coherente con lo que él dice en sus epístolas.

⁶⁵ *Jesús recordado*, 687-688.

⁶⁶ G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Londres: Macmillan, 1963), 83-84, aunque el conjunto del estudio (77-92) conserva plena validez; F. Hahn, *Mission in the New Testament* (Londres: SCM, 1965), 63-68; Goppelt, *Apostolic*, 41; P. Stuhlmacher, “Matt 28: 16-20 and the Course of Mission in the Apostolic and Postapostolic Age”, en Ådna / Kvakbein (eds.), *The Mission of the Early Church*, 17-43. La adición de Mc 13,10 a la tradición del “pequeño apocalipsis” refleja probablemente la misma reflexión posterior (Hahn, *Mission*, 70-74; *Jesús recordado*, 503-504).

⁶⁷ Véase *supra*, § 21.2d(2).

⁶⁸ Véase también Avemarie, *Tauferzählungen*, 212-213. El hecho de que Jesús fuera recordado siendo bautizado por Juan y recibiendo el Espíritu, y de que se relacionaran estrechamente ambos acontecimientos (Mc 1,9-11 parr.), podría haber sido un factor (cf., por ejemplo, Gnllka, *Die frühen Christen*, 286-287). Wilkens cree que la asociación entre el bautismo de Juan y la experiencia de Pentecostés (anunciada por el Bautista) proporciona la respuesta (*Theologie* 1/2, 185-187).

Segundo, ¿cómo se entendía este bautismo? La formulación de Hch 2,38 es sorprendentemente evocadora de lo que se recuerda del ministerio del Bautista: arrepentimiento, bautismo, perdón de los pecados y promesa del Espíritu (Lc 3,3.16)⁶⁹. La implicación bien podría ser, sin embargo, que al principio se veía el bautismo cristiano como una continuación o reelaboración del bautismo de Juan, pero con la promesa del Espíritu (el bautismo en él) entendida (¡y experimentada!) como cumplida⁷⁰. Esto seguramente explicaría los varios pasajes vinculados a 2,38.41 en Hechos, que han dado origen a numerosos estudios⁷¹. En cada uno de esos pasajes tiene una función diferente la creencia de que el don del Espíritu debía ir estrechamente acompañado del bautismo: los samaritanos, que “únicamente habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús”, sin haber recibido el Espíritu, necesitaban intervención apostólica (8,16-17); Cornelio y sus amigos, precisamente por haberse derramado el Espíritu sobre ellos, eran dignos de ser bautizados en el nombre de Jesucristo (10,47-48), y los discípulos efesios, cuyo desconocimiento del Espíritu mostraba que no habían sido bautizados de manera efectiva (¿a diferencia de los apóstoles reunidos en Pentecostés?), necesitaban seguir el proceso completo. Naturalmente, Lucas expone su propia visión en todo esto, haciendo de Hch 2,38 una especie de modelo para la conversión e iniciación⁷². Pero el continuo uso en Pablo de la metáfora del bautismo para la unión con Cristo y para la recepción del Espíritu (Rom 6,3-4; 1 Cor 12,13) confirma que la aceptación del bautismo debió de ser ocasión de profundas experiencias

⁶⁹ Lc 3,3: Juan fue “predicando un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados”; 3,16: “Yo os bautizo con agua... Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego”. Véase *Jesús recordado*, 417-421.

⁷⁰ “Ese bautismo difícilmente podía tener un significado diferente del de Juan, que Jesús y sus primeros ‘discípulos’ habían recibido” (Bultmann, *Theology I*, 39). Es quizá significativo que la primera mención del bautismo se encuentre en labios de Pedro, quien presumiblemente se había hecho discípulo de Jesús mediante el bautismo de Juan (como parece desprenderse de Jn 1,35-42 con 3,22); H. Kraft, *Die Entstehung des Christentums* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981), 216.

⁷¹ Esos pasajes fueron el objeto de estudio de mi tesis doctoral, *Baptism in the Holy Spirit*, de cuyas líneas principales no veo razón para apartarme. Por eso pongo en duda que los indicios textuales nos permitan concluir que el Espíritu fue dado mediante el bautismo (como opinan, por ejemplo, Conzelmann, *History*, 49-50, y Colpe, “Oldest Jewish-Christian Community”, 83-84). Wilkens, característicamente, muestra más interés en vincular el don del Espíritu con el rito que ninguno de los autores del NT en los que dice basarse (*Theologie I/2*, 179-182). Véanse los recientes trabajos al respecto debidos a Turner (*Power from the Height*, cap. 12) y a Avemarie (*Täuferzählungen*, 129-174).

⁷² “La unidad normativa del bautismo y la recepción del Espíritu” (Avemarie, *Täuferzählungen*, 138-144).

religiosas para muchos que respondían al modelo típico de convertido. Y tendría poco de sorprendente que hubiera sido la atmósfera religiosa intensamente cargada de la primera comunidad cristiana lo que había establecido tal modelo.

En cierto modo, lo más destacado del nuevo rito bautismal era que se realizaba “en el nombre de Jesús”⁷³. Es esta frase lo que distingue más marcadamente el bautismo cristiano del practicado por el Bautista. ¿Cómo entró en uso? Una suposición atractiva es que, con Jesús ya ausente, el bautismo “en su nombre” se veía como el modo de indicar la incorporación a las filas de sus discípulos. Esto podría explicar adicionalmente la reintroducción del bautismo: mientras que durante la misión de Jesús el discipulado implicaba cierto grado de cercanía física a él, en ausencia de Jesús el hecho de ser bautizado daba una equivalente tangibilidad a la acción del neófito de someterse a la autoridad y poder que “el nombre de Jesús” expresaba⁷⁴. Esta es la clara implicación de 1 Cor 1,12-15, donde “bautismo en el nombre de” supone incorporación a la facción del nombrado. Contribuye en buena medida a explicar cómo surgió el nombre de “cristianos” (Hch 11,26): los que pertenecían a la facción de Cristo, los que se reunían bajo el nombre de Jesús⁷⁵. Y concuerda con la descripción de los cristianos como “los que invocan el nombre del Señor Jesús” (1 Cor 1,2; Rom 10,12-14), lenguaje que aparece también en Hechos (2,21; 9,14.21; 15,17). La conclusión lógica es que el bautismo habría sido ocasión para la primera “invocación de su nombre” o expresión de ella, como queda explícito en la narración del bautismo del propio Pablo (22,16)⁷⁶.

Tampoco habría que pasar por alto las implicaciones sociales, porque debieron de ser manifiestas desde el principio⁷⁷. El bautismo en el nombre

⁷³ “En (*epi*) el nombre de Jesucristo” (2,38); “en (*en*) el nombre de Jesucristo” (10,48); “en (*eis*) el nombre del Señor Jesús” (8,16; 19,5; por implicación, 1 Cor 1,13-15). Las referencias de 1 Corintios confirman que esta fórmula ya había echado raíces en el bautismo cristiano.

⁷⁴ Así, por ejemplo, Haenchen, *Acts*, 184; Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 218, 220; Barrett, *Acts* I, 154; Jervell, *App.*, 150. L. Hartman, “*Into the Name of the Lord Jesus*”: *Baptism in the Early Church* (Edimburgo: Clark, 1997), 37-50, argumenta a favor de un significado para la frase más atenuado que el de “en referencia a Jesús” (“en relación con”, “teniendo en mente a”), pero pasa por alto Hch 3-4, con su acento en la autoridad y el poder del nombre (véase *infra*, § 23.4d).

⁷⁵ Véase *supra*, § 20 n. 5; *infra*, § 24.8d.

⁷⁶ Similarmente Avemarie, *Tauferzählungen*, 41-43.

⁷⁷ El bautismo de un número sustancial de personas habría requerido el acceso a algún importante depósito de agua, como los estanques de Siloé o Betesda, es decir, un rito muy público.

de Jesús no fue el primero de una práctica regular de ablución ritual; así parece probarlo el caso de los iniciados en la comunidad de Qumrán. Como el rito del Bautista, el bautismo cristiano se recibía una sola vez en la vida. Y más claramente que con Juan, era un rito de iniciación, un rito que incorporaba al neófito a un nuevo grupo, a una nueva secta, caracterizada por un discipulado comprometido con Jesús y, presumiblemente, por el reconocimiento de su condición de Mesías (“en el nombre de Jesucristo”) y de Señor (“en el nombre del Señor Jesús”)⁷⁸. Comoquiera que se plasmara en actos ese compromiso —cuestión que no escapa al presente estudio—, debió de ser el compromiso expresado inicialmente con el bautismo “en el nombre de Jesús” lo que más claramente marcó a los miembros del nuevo movimiento en el ambiente de Jerusalén. Si es importante percibir a los primeros cristianos como judíos y miembros plenos de la sociedad correspondiente al judaísmo del Segundo Templo, también lo es reconocer desde el principio la relevancia del bautismo “en el nombre de Jesús” para la formación del grupo y de los rasgos que con el tiempo iban a dar al cristianismo una identidad propia entre las religiones de la antigüedad.

b. La enseñanza de los apóstoles (Hch 2,42)

Un obvio elemento de cohesión en la secta naciente serían las convicciones y la doctrina que la distinguían como grupo. Principales entre ellas debían de ser las relativas a Jesús, en cuyo nombre habían sido bautizados sus miembros y en cuyo discipulado habían entrado. De las creencias sobre Jesús nos ocuparemos con más detenimiento en § 23.4-5. Aquí, lo principal es distinguir las fuentes de la enseñanza de “los apóstoles” y el uso que estos hacían de ellas. *A priori* cabe pensar que se sirvieron de dos fuentes en particular: 1) las *Escrituras* (lo que los cristianos llaman Antiguo Testamento) y 2) las *tradiciones sobre Jesús*, de las que los discípulos que habían estado más estrechamente relacionados con él serían el caudal principal y los más destacados exponentes⁷⁹.

1) Lucas presenta un Cristo recién resucitado “interpretando” para sus discípulos de Emaús “lo que había sobre él en las Escrituras” (Lc 24,25-27; también 44-46), y poco más adelante (24,32) describe a esos discípulos

⁷⁸ Véase *infra*, § 23.4d.

⁷⁹ Pesch, *Apg.* I, 133; Gnllka, *Die frühen Christen*, 268-272. Barnett es uno de los pocos autores que tratan ambos elementos con la seriedad que merecen: cita a Moule (*Birth*, 69), quien comenta que las colecciones de pasajes bíblicos “se formaron en torno a Jesús como un imán reúne partículas de hierro”, y destaca la importancia dada a coleccionar referencias sobre dichos y hechos de Jesús (*Jesus*, 200-207).

recordando cómo ardían sus corazones durante aquella explicación de Jesús. Por otro lado, el segundo discurso de Pedro en Hechos empieza con la afirmación de que en Jesús cumplió Dios lo que había anunciado por boca de todos los profetas (Hch 3,18). Y más adelante refiere Lucas que los judíos de Berea “examinaban cada día las Escrituras para ver si esas cosas [las aserciones cristianas respecto a Jesús] eran así” (17,11). Cualquiera que sea el valor que demos a los detalles ofrecidos por Lucas, los relatos tienen que reflejar al menos algo de la curiosidad (o más) que casi de manera inevitable llevó a los primeros discípulos a intentar relacionar lo que ellos habían experimentado con lo que la Escritura enseñaba o les había inducido a esperar anteriormente⁸⁰. Las Escrituras eran demasiado importantes para su identidad religiosa ya formada —que el uso de ellas por Jesús no habría hecho sino reforzar y ahondar⁸¹—, para que aquellos discípulos empezaran siquiera a pensar que lo que habían experimentado ellos mismos hacía que las Escrituras de su pueblo fueran irrelevantes o algo del pasado⁸².

Ya hemos visto que, en los discursos/sermones atribuidos a Pedro, Lucas pudo servirse de interpretaciones de la clase de pasajes escriturísticos a los que los primeros cristianos debieron de recurrir para consuelo e instrucción. Sal 16,8-11 aparece solo en 2,25-28 y 13,35, si bien como salmo de David debió de constituir una obvia mina para la investigación; ese único uso podría indicar un texto probado y luego descartado, en vez de una utilización posterior y algo peculiar por parte de Lucas⁸³. El salmo 89,

⁸⁰ El clásico estudio de B. Lindars, *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations* (Londres: SCM, 1961), se ocupa de la utilización de las Escrituras por los primeros seguidores de Jesús para su apologética en favor de él (252). Sin embargo, D. Juel, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1988), opina que el uso más antiguo de la Escritura no fue para defender el Evangelio (ya formulado), sino en realidad para entender y formular el Evangelio mismo; su principal tesis es que “el comienzo de la reflexión cristiana puede ser situado en la interpretación de las Escrituras de Israel, y el centro principal de esa interpretación escriturística era Jesús, el Mesías crucificado y resucitado” (1). Schenke cita una serie de pasajes sobre los que pudieron haber reflexionado los primeros cristianos (*Urgemeinde*, 100-107; también los caps. 12-13).

⁸¹ *Jesús recordado*, § 9.9c y 14.4.

⁸² “No hay duda de que la prueba de las predicciones del AT se practicaba en la Iglesia primitiva a veces para edificación, a veces para fines misioneros, pero sobre todo por razones apologéticas... En 1 Cor 10,11 se encuentra claramente formulado el principio de que la prueba a partir de la profecía hay que buscarla en ‘nosotros’, la Iglesia (cf. ‘por nosotros’... 1 Cor 9,10 y Rom 15,4)” (Bultmann, *Theology* I, 41-42).

⁸³ “El estudio de las intrincadas raíces bíblicas del discurso de Hch 2 ha mostrado la supervivencia de un argumento muy primitivo a favor de la mesianidad de Jesús, elaborado sobre la base de su **resurrección**” (Lindars, *Apologetic*, 44).

probablemente aludido en 2,30, echó tempranamente raíces en la teología cristiana, como se percibe por las numerosas alusiones a él a lo largo del NT⁸⁴. Dt 18,15-16 es citado solo en 3,22-23 y 7,37, pero debió de proporcionar un fácil punto de referencia al escudriñar la Escritura en esa búsqueda de significado. Tiene reflejo en la transfiguración de Jesús según los sinópticos⁸⁵, relato que a su vez podría reflejar las convicciones derivadas de las apariciones pospascuales⁸⁶. Y las cinco alusiones escriturísticas en torno a las que fue construido el sermón de Pedro a Cornelio proporcionan una instructiva ilustración de la clase de entrelazado de textos que debemos imaginar en el contexto judío de los comienzos del cristianismo⁸⁷.

Algo muy significativo, si lo que ya hemos sugerido va en la buena dirección, es que en los primeros intentos de narrar la pasión de Jesús probablemente se hizo uso de esos pasajes de la Escritura —en particular de los salmos 22 y 69— para arrojar luz sobre los acontecimientos⁸⁸. Dado que la cuestión de la mesianidad de Jesús debió de surgir durante su misión⁸⁹ y que el título “Cristo” quedó establecido enseguida para los miembros de la nueva secta (su primer nombre formal fue ya el de “*crist-ianos*” [Hch 11,26]), solo podemos inferir que esa mesianidad fue una parte destacada de la teología cristiana primitiva, en la que casi con toda seguridad pasajes clave como Sal 2,7 y 2 Sm 7,12-14 desempeñaron un papel, como vemos reflejado en Hch 13,23.33 y en la temprana fórmula confesional que emplea Pablo en Rom 1,3-4⁹⁰. Y si realmente las visiones de Dn 7,9-14 habían influido en las expectativas de Jesús, entonces sin duda ayudaron a dictar el tema del sufrimiento y triunfo final que caracteriza los sermones de Hechos (véase § 23.4g). Una vez más, como veremos más adelante (23.4d), Sal 110,1 debió de contribuir sustancialmente a configurar el pensamiento cristológico muy en los comienzos del cristianismo⁹¹, y posiblemente

⁸⁴ Juel, *Messianic Exegesis*, 107-110, haciendo referencia principalmente a Lc 1,51 (Sal 89,11), Lc 1,69 (89,24), Jn 12,34 (89,36), Hch 2,30 (89,4), Col 1,5 (89,27), Heb 11,26 y 1 Pe 4,14 (89,50-51), y Ap 1,5 (89,27.37).

⁸⁵ *Jesús recordado*, 563 n. 7; 740-741, 751.

⁸⁶ *Ibid.*, 751-752.

⁸⁷ Dt 10,17; Sal 107,20; Is 52,7(?); Is 61,1; Dt 21,22; véase *supra*, § 21.3c y n. 175.

⁸⁸ *Jesús recordado*, 876-877. “Los llamados ‘salmos de pasión’ —salmos 22, 69 y, posiblemente, 31— se emplearon desde muy pronto para narrar la muerte de Jesús” (Juel, *Messianic Exegesis*, 116).

⁸⁹ *Jesús recordado*, § 15.3.

⁹⁰ Cf. Juel, *Messianic Exegesis*, cap. 3.

⁹¹ Lindars, *Apologetic*, 45-51: Sal 110,1 “fue quizá el más importante de los textos escriturísticos utilizados con el argumento del cumplimiento literal”; “el argumento de Hch 2 conserva el uso original y fundamental de Sal 110,1” (45, 47); Juel, *Messianic Exegesis*, cap. 6. Véase *infra*, n. 240.

pronto en conjunción con Sal 8,4-6⁹². Y cualquiera que fuese la influencia de Is 53 en el pensamiento de Jesús⁹³, parece haberla ejercido muy pronto y de manera destacada en el cristianismo, como trasparece en el texto de Hch 8,32-33 y en la formulación confesional reflejada en Rom 4,25⁹⁴. Similarmente, es posible que el pasaje de la piedra rechazada (Sal 118,22) se utilizase para expresar el sentimiento de los primeros cristianos respecto al rechazo y triunfo final de Jesús, como sugiere Hch 4,11. Esta utilización pudo hacerse en temprana conjunción con otros pasajes relativos a la piedra⁹⁵, según se desprende de Rom 9,33 y 1 Pe 2,4-8⁹⁶. En este último caso tenemos probablemente un ejemplo de pasaje escriturístico (Sal 118,22-23) utilizado para desarrollar la tradición de Jesús misma (Mc 12,10-11 parr.)⁹⁷. La posibilidad de que ya los primeros cristianos formaran cadenas de pasajes de la Escritura o colecciones de “testimonios” (para uso de los maestros que instruían a nuevos convertidos) ha cobrado fuerza con el descubrimiento de colecciones similares de testimonios entre los manuscritos del mar Muerto (4Q174-177)⁹⁸.

La otra característica principal del cristianismo primitivo –su experiencia entendida como experiencia del Espíritu escatológico prometido– debió de ser ilustrada por la profecía de Joel, como sugiere Hch 2,17-21⁹⁹. Los ecos de la imagen del “derramamiento” en conexión con el Espíritu (Rom 5,5; Tit 3,6) probablemente reflejan el modo en que el lenguaje de Joel entró en el vocabulario cristiano. Y la frase “todo el que invoque el nombre del Señor”, alusiva a los creyentes, está también tomada del pasaje de Joel (Jl 5,5), lo que puede ser un nuevo indicio de su influencia en la reflexión cristiana de entonces. Asimismo, las alusiones de Pablo a pasajes como Ez 11,19 y 37,14 (2 Cor 3,3; 1 Tes 4,8) inducen a pensar que

⁹² Lindars, *Apologetic*, 50-51; Dunn, *Theology of Paul*, 248-249.

⁹³ *Jesús recordado*, 912-921, 923.

⁹⁴ M. Hengel, *The Atonement: A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament* (Londres: SCM, 1981), 35-36; O. Hofius, “The Fourth Servant Song in the New Testament Letters”, en B. Janowski / P. Stuhlmacher (eds.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 163-188; véase también *Jesús recordado*, 913 n. 221; *infra*, § 23.5.

⁹⁵ Is 8,14; 28,16 y, posiblemente, Dn 2,34.

⁹⁶ Véase también Lindars, *Apologetic*, 169-186.

⁹⁷ *Jesús recordado*, 813 n. 67.

⁹⁸ Sobre todo este asunto, véase M. C. Albi, “*And Scripture Cannot Be Broken*”: *The Form and Function of the Early Christian Testimony Collections* (NovTSupp 96; Leiden: Brill, 1999).

⁹⁹ Joel 2,28-32 “es uno de los muchos pasajes escatológicos utilizados por los primeros cristianos... para apoyar su afirmación de estar viviendo los días últimos y haber recibido el Espíritu” (Lindars, *Apologetic*, 37).

esos pasajes y su lenguaje influyeron en el entendimiento por los primeros cristianos de lo que ellos mismos experimentaban y del nuevo movimiento del que formaban parte¹⁰⁰.

No sugiero ni por un momento que todos esos pasajes utilizados muy tempranamente por los cristianos en la reflexión sobre su propia fe, en la instrucción catequística y en la apologética surgieron en “la enseñanza de los apóstoles” y a través de ella, como podría entenderse por Hch 2,42. Pero reflexionar sobre esos pasajes e interpretarlos debió de ser parte de la enseñanza que desde el principio empezó a configurar la idea de sí mismas y el mensaje de las primeras comunidades cristianas.

2) Igualmente podemos dar por cierto que fue dedicada mucha atención a las tradiciones de lo que Jesús dijo y enseñó. Difícilmente podemos suponer que la revolución en el pensamiento de los primeros discípulos sobre Jesús, posiblemente causada por la comprensión de que él había resucitado de entre los muertos y la experiencia de Pentecostés, les llevase a olvidar, marginar o descartar los recuerdos de la misión de Jesús, en respuesta a la cual se habían hecho discípulos¹⁰¹. Por el contrario, los recientemente atraídos al discipulado querrían, como es lógico, saber más acerca de Jesús, o refrescar o corregir el conocimiento que ya tuvieran de él. Después de todo, habían sido bautizados “en su nombre”. Y entre sus primeras preguntas figurarían inevitablemente las de quién era su líder y qué esperaba él de sus discípulos. Para satisfacer esa curiosidad natural no bastaría la simple afirmación de que Jesús había muerto y resucitado (como en 1 Cor 15,3-5)¹⁰². La imagen que he esbozado de grupos de dis-

¹⁰⁰ Varios autores opinan que en Hch 2,33 subyace la interpretación de Sal 68,19, de la que se sirve Pablo en Ef 4,8-10 para su versión de la tradición de Pentecostés; por ejemplo, Lindars, *Apologetic*, 51-59; J. Dupont, “Ascension du Christ et don de l’Esprit d’après Actes 2:33”, en B. Lindars / S. S. Smalley (eds.), *Christ and the Spirit in the New Testament*, C. F. D. Moule Festschrift (Cambridge: Cambridge University, 1973), 219-228; Barrett, *Acts*, 149-150 (otros en Fitzmyer, *Acts*, 259); véase también § 22 n. 119, *supra*; Fitzmyer, sin embargo, cree que los ecos verbales “de puro mínimos, pueden ser considerados como inexistentes” (259).

¹⁰¹ Similarmente, Wilkens, *Theologie* I/2, 163-164, 196-203, que dirige la atención hacia Mt 23,10 y señala que la resurrección y exaltación de Jesús debieron de confirmar y reforzar la autoridad de su misión y enseñanza prepascuales (199); compárese con el insuficiente estudio de F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols. (Tubinga: Mohr Siebeck, 2002), I, 144-146.

¹⁰² “En el mundo antiguo no se podía proclamar Hijo de Dios y redentor del mundo a un hombre que había muerto en la cruz, es decir, que había tenido el ignominioso final de un delincuente común, sin dar una clara explicación de su actividad, sufrimiento y muerte... Solo era posible describir al Jesús exaltado dando a conocer al Jesús terreno” (Hengel, *Acts*, 43-44). Véase del mismo autor “Iye-Witness Memory and the Writing of the Gospels”, en M. Bockmuehl / D. A. Hagner (eds.), *The Written*

cípulos que ya durante la misión de Jesús cambian impresiones sobre él y empiezan a formular su tradición¹⁰³, fácilmente se funde en la de reuniones de nuevos convertidos que absorben fielmente la enseñanza de los apóstoles y otros de los 120(?) discípulos (mujeres incluidas) que habían seguido a Jesús a lo largo de su misión¹⁰⁴.

Ya he indicado la clase de material conservado en la tradición sinóptica que debió de proporcionar una gran parte del “programa de estudios” para esos nuevos discípulos (§ 21.5)¹⁰⁵. El relato sobre la unción de Jesús por una mujer estando él a la mesa (Mc 14,3-9) debió de tener especial patetismo cuando aún había memoria fresca de la ejecución y sepultura de Jesús¹⁰⁶. Un elemento muy frecuente en las reuniones de aquellos cristianos serían los recuerdos personales de Mateo, Bartimeo o Simón de Cirene. Las duras exigencias del discipulado fueron, sin duda, lo que impulsó a formar cúmulos de dichos como Lc 9,57-62 y Mc 8,34-37, el segundo con la emoción añadida por el recuerdo de lo que le había pasado al mismo Jesús. Similarmente podemos suponer que parábolas como la relativa a lo viejo y lo nuevo (2,21-22 parr.) y la del tesoro escondido y la perla de gran valor (Mt 13,44-46) resonaban fuertemente con la sensación inicial de estar participando en todo un nuevo comienzo (la era de la resurrección y del Espíritu)¹⁰⁷. La enseñanza de Jesús sobre el abandono en la Providencia (Mt 6,25-33/Lc 12,22-31) podría haber sido un factor en la primitiva comunidad de bienes. Y, sin duda, el recuerdo de las comidas en común de Jesús¹⁰⁸ dio origen a prácticas similares atestiguadas entre los primeros

Gospels, G. N. Stanton Festschrift (Cambridge: Cambridge University, 2005), 70-96: “Sin la narración de la tradición de Jesús, el estereotipado ‘kerigma’ habría sido incomprensible para la Iglesia desde el comienzo” (75-76).

¹⁰³ *Jesús recordado*, 286-292, también 222-223. L. M. White, *From Jesus to Christianity* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2004), da más importancia que la mayoría al carácter oral de la tradición primitiva: “Las más [de las fuentes de información] eran tradiciones orales repetidas y conservadas dentro de las comunidades... Nuestras primeras fuentes relativas a los orígenes del movimiento se encuentran en situaciones reminiscentes también del mismo Jesús” (118).

¹⁰⁴ W. R. Farmer, “James the Lord’s Brother, according to Paul”, en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *James the Just and the Christian Origins* (Leiden: Brill, 1999), 133-153, opina que “Santiago podría haber representado a la familia de Jesús en el control apostólico de la traducción de la enseñanza de Jesús a lenguas en las que él no había enseñado... donde el adecuado matiz de sus expresiones idiomáticas requería haber estado sumergido personalmente dentro de la cultura lingüística en la que se formó el discurso” (141-142).

¹⁰⁵ Cf. Schenke, *Urgemeinde*, 164-174.

¹⁰⁶ Marcos dio por supuesto que el episodio era ya ampliamente conocido.

¹⁰⁷ Véase *Jesús recordado*, 509-510.

¹⁰⁸ *Jesús recordado*, § 14.8; si la actitud de Pablo en Antioquía (Gál 2,11-17) re-

cristianos (§ 23.2d). También aquí debemos recordar la insistencia de Lucas en que los discípulos tuvieron un especial interés por el tema principal de la enseñanza de Jesús, el reino de Dios, y no solo en el período anterior a Pentecostés (§ 22.2c). El hecho de que el tema hubiera dejado de ocupar un primer plano por la época de las cartas paulinas, para funcionar más bien como una fórmula sobre la esperanza futura¹⁰⁹, no debe entenderse como indicio de una falta de continuidad entre la enseñanza de Jesús y la de los apóstoles, sino de que la continuidad pronto pasó a ser mantenida en lo relativo a la formulación.

Podemos imaginar que, tan pronto como empezó a provocar oposición el mensaje del nuevo movimiento, la exhortación de Jesús a confesar sin miedo la propia fe¹¹⁰ devino un elemento prominente de la enseñanza impartida. Igualmente habrían cobrado notable valor en ella los relatos sobre cómo actuó Jesús en las controversias (Mc 2,1-3,5). En el caso de las disputas sobre el sábado (Mc 2,23-3,5 parr.) es evidente que los relatos tomaron su forma final en un contexto judío, puesto que todavía dan por supuesto que el sábado debe ser observado; aún no se considera la posibilidad, como en las iglesias gentiles (cf. Rom 14,5), de que sean “todos los días iguales”. Por Mt 15,11.17-18 (en comparación con Mc 7,15.18-20) podemos ver que la enseñanza de Jesús sobre las verdaderas fuentes de impureza podía ser (y era) interpretada de un modo que no impugnaba la ley de pureza en sí¹¹¹. Y pasajes como Mt 5,23-24, 15,11 y 23,25 atestiguan un recuerdo vivo de la enseñanza de Jesús entre los que todavía acudían al templo y tomaban en serio las prescripciones sobre pureza. Una vez más, puesto que en las comunidades cristianas se seguían realizando exorcismos y curaciones¹¹², quizá debamos percibir un eco del entusiasmo de Pentecostés entre esos primeros grupos en las referencias a curaciones obradas por Jesús y en el recuerdo de su enseñanza acerca de sus exorcismos (Mc 3,22-29 parr.)¹¹³.

Lo más interesante de todo son los indicios de cómo la tradición de Jesús fue configurada o interpretada a la luz de la fe pascual. Ya hemos

fleja conocimiento de la práctica de Jesús de comer con “pecadores” (*Theology of Paul*, 192), entonces cabe pensar que el apóstol supo de esta práctica cuando fue instruido como catecúmeno.

¹⁰⁹ 1 Cor 6,9-10; 15,50; Gál 5,21; Ef 5,5; 1 Tes 2,12; 2 Tes 1,5.

¹¹⁰ Mt 10,26-31/Lc 12,2-7; Mt 10,19-20/Lc 12,11-12/Mc 13,11/Jn 14,26.

¹¹¹ Véase *Jesús recordado*, 652-653.

¹¹² Cf., por ejemplo, Hch 3,1-10; 8,6-7; 9,33-41; 16,18; Rom 15,19; Gál 3,5; Heb 2,4.

¹¹³ Cf. J. Boring, *The Continuing Voice of Jesus: Christian Prophecy and the Gospel Tradition* (Louisville: Westminster John Knox, 1991), 213.

señalado la posibilidad de que el testimonio sobre la piedra rechazada (Sal 118,22) sea una adición temprana a la parábola de los viñadores perversos (Mc 12,1-9 parr.)¹¹⁴. Y frecuentemente se hace la razonable deducción de que Mc 2,20 es una adición interpretativa a la parábola de Jesús sobre la oportunidad de ayunar (Mc 2,19). Esta adición se debería a que la muerte y marcha de Jesús se vio pronto como una razón para reanudar la disciplina espiritual del ayuno¹¹⁵. La identificación de Jesús como el novio de la parábola concuerda con extensas interpretaciones cristológicas de otros elementos de la tradición de Jesús. Como apuntaré más adelante, el ejemplo más obvio es la transición desde un “hijo del hombre” autorreferencial al título cristológico “el Hijo del hombre”¹¹⁶. Y ya he sugerido que la expectativa del regreso de Jesús (parusía) podría haber transformado la ida triunfal de Jesús *al* cielo en la esperanza cristiana de una (nueva) venida suya *desde* el cielo y causado que en el dueño/señor/novio de las “parábolas de crisis”¹¹⁷ se perciba una alegoría de Jesús¹¹⁸. Quizá sería más exacto deducir que fueron esos elementos de la tradición de Jesús los que confirmaron o incluso originaron el convencimiento de que él regresaría del cielo. ¿Quién podía ser el dueño/señor/novio que volvía? ¿Quién sino el mismo Jesús?

En otros casos, los indicios de cómo fue utilizada e interpretada la tradición de Jesús son claramente posteriores. Por ejemplo, toda implicación de una misión más amplia o todo contraste o comparación con filósofos cínicos en las formas subsistentes de las instrucciones misionales (Mc 6,7-13 parr.)¹¹⁹ refleja probablemente un posterior uso y reelaboración de las instrucciones, en un tiempo en el que se empezaba a considerar en serio y hacer realidad la misión más allá de las fronteras de Israel. Y es muy verosímil la idea de que la crisis causada por el intento de Calígula de erigirse una estatua en el templo (39 d. C.) fuera la ocasión en la que se formuló por primera vez la tradición de lo que se conoce comúnmente como “pequeño apocalipsis” (Mc 13)¹²⁰. Pero, por lo que respecta a los demás ejemplos antes mencionados, hay buena razón para creer que la continuada utilización de la tradición de Jesús empezó dentro de la comunidad cristiana de Jerusalén como parte de “la enseñanza de los apóstoles”.

¹¹⁴ Véase *supra*, n. 97.

¹¹⁵ *Jesús recordado*, 509 n. 288.

¹¹⁶ Véase *infra*, § 23.4f.

¹¹⁷ *Jesús recordado*, § 12.4g.

¹¹⁸ *Ibid.*, 849, 853-854, 858.

¹¹⁹ A los discípulos se les prohíbe llevar una “alforja” (Mc 6,8 parr.) o bolsa de mendicante, que caracterizaba a los predicadores itinerantes cínicos (BDAG, 811); véase *Jesús recordado*, 199 n. 96, y 278 n. 247.

¹²⁰ Cf. *Jesús recordado*, 482-483; *supra*, § 21 n. 293.

c. La comunión (Hch 2,42)

Llama la atención que Lucas presente a los primeros cristianos como dedicados asiduamente a la “comunión” (*koinōnia*). Es la única vez que emplea esta palabra, frecuente, sin embargo, en los escritos paulinos¹²¹. Para Pablo, el término denotaba “participación en”, la acción o experiencia de compartir; de ahí que hable de experiencia compartida del Espíritu (“comunión del Espíritu Santo” [2 Cor 13,13; Flp 2,1]) o de participación en la Cena del Señor (“comunión con la sangre de Cristo” [1 Cor 10,16]), etc.¹²². El uso que hace Lucas de *koinōnia* parece acercarse al sentido derivado (y hoy popular) de “hermandad, comunidad”, que es la expresión y el resultado de ese compartir¹²³. Pero en su contexto, inmediatamente posterior a Pentecostés, ese único uso de *koinōnia* conserva aún la connotación de comunidad nacida de la experiencia compartida del Espíritu¹²⁴.

Connotaciones similares son evidentes en dos expresiones que emplea repetidamente Lucas en estos capítulos iniciales: *epi to auto* (“juntos, en el mismo lugar, en el mismo tiempo”) ¹²⁵ y *homothymadon* (“con un mismo pensamiento/objetivo/impulso”) ¹²⁶. Aunque sin duda dio aquí Lucas alguna pincelada de color rosa, lo más probable es que la idealización no se deba solo a él, sino también a recuerdos de alguno de los participantes en los hechos narrados.

Ese sentimiento de comunidad y de experiencia compartida se percibe, por ejemplo, en la invocación *Abba*, presumiblemente inspirada en el modo de dirigirse Jesús a Dios¹²⁷. En Romanos (8,15) y Gálatas (4,6), encontramos una prueba suficiente de que la invocación había arraigado firmemente en forma aramea y de que se hallaba extendida en la primitiva devoción cristiana; esas cartas están dirigidas a comunidades muy dispares y, sin embargo, el “nosotros” de Rom 8,15 y el “vosotros” de

¹²¹ *Koinōnia*: Rom 15,26; 1 Cor 1,9; 10,16; 2 Cor 6,14; 8,4; 9,13; 13,13; Gál 2,9; Flp 1,5; 2,1; 3,10; Flm 6; *koinōneō*: Rom 12,13; 15,27; Gál 6,6; Flp 4,15.

¹²² Véase mi *Theology of Paul*, 561 y n. 153; BDAG, 552-553.

¹²³ Cf. Barrett, *Acts*, 163-164; Fitzmyer, *Acts*, 269 (“forma de vida comunitaria”).

¹²⁴ Cf. Pesh, *Apq.* I, 133.

¹²⁵ Hch 1,15; 2,1.44; véase Bruce, *Acts*, 108, 132; BDAG, 153. Sobre 2,47, cf. Bruce, 133; Barrett, *Acts*, 172-173.

¹²⁶ Hch 1,14; 2,46; 4,24; 5,12. Lucas emplea el término diez veces, mientras que el resto del NT solo lo tiene en Rom 15,6. Véase BDAG, 706; Barrett, *Acts*, 88-89; S. Walton, “*Homothymadon* in Acts: Colocation, Common Action or ‘Of One Heart and Mind?’”, en P. J. Williams *et al.* (eds.), *The New Testament in Its First-Century Setting*, B. W. Winter Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 89-105.

¹²⁷ *Jesús recordado*, 802-809.

Gál 4,6 suponen una experiencia común y familiar. Este tipo de invocación solo pudo quedar establecido en las primeras comunidades de Judea, cuya lengua era el arameo. Lo sorprendente es que ambos pasajes paulinos den por supuesto que la invocación *Abba* expresa la misma experiencia del Espíritu y que ambos deduzcan que quienes así se dirigen a Dios están unidos por la condición compartida de hijos y herederos. No cuesta colegir que esa visión debió de hermanar a los nuevos cristianos en una comunión nacida de la compartida experiencia del Espíritu y que era expresión de ella y un factor aglutinador con inmenso poder psicológico y social¹²⁸.

Otro indicio del mismo poder vinculante derivado de la experiencia del Espíritu lo ofrece Lucas al referir que los primeros cristianos compartían los alimentos en las diversas casas (*kat' oikon*) “con regocijo y sencillez de corazón” (*en agalliasai kai aphelotēti kardias*) (2,46). El término *agalliasis* aparece tan solo en escritos religiosos, frecuentemente en los Salmos, e indica el gozo y fervor extremo que caracterizaba –y aún caracteriza en países del Próximo Oriente– a las fiestas religiosas¹²⁹. Es notable que Lucas utilice el verbo afín (*agalliaō*) para referir la exultación de Jesús “en el Espíritu Santo” al conocer que ha tenido éxito la misión de los setenta y dos discípulos (Lc 10,21), en un pasaje donde Jesús es descrito en un estado anímico que se asemeja más que ningún otro al efecto de la experiencia del Espíritu en Pentecostés (10,18-21). Esta intensidad en la emoción o en la expresión está implícita también en el verbo que utiliza Pablo en los dos textos (Rom 8,15; Gál 4,6) para la acción de exclamar *Abba*, que distinguía a los primeros cristianos: *krazein*, cuyo significado es “gritar con vehemencia”¹³⁰.

¹²⁸ “Los primeros cristianos tenían, pues, experiencias suficientemente intensas como para construir sobre ellas su identidad de grupo y diferenciarse así del mundo que les rodeaba”; “la primera fase consistía en la oleada de gozo entusiástico y la experiencia del Espíritu” (Pokorny, *Genesis*, 156, 169).

¹²⁹ Véase, por ejemplo, Job 8,21; Sal 30,5; 42,4; 45,7.15; 47,1; 65,12; 100,2; 105,43; 107,22; 118,15; 126,2.5.6; 132,9.16; cf. BDAG, 4. Para Bultmann, la palabra *agallais* “define el estado de ánimo de la comunidad que se sabe comunidad del tiempo final constituida por el acto salvífico de Dios”; “probablemente significa alegría escatológica” (*Theology* I, 40). Este estado de ánimo está bien expresado en los cánticos de Lc 1–2.

¹³⁰ BDAG, 563. Weiss capta el estado de ánimo mejor que la mayoría (*Earliest Christianity*, 40–44): “Un entusiasmo tempestuoso, una abrumadora intensidad de sentimiento, una conciencia inmediata de la presencia de Dios, una incomparable sensación de poder y una capacidad irresistible de dominar la voluntad, el ánimo e incluso la condición física de otros hombres, estas son las características indelebles del cristianismo primitivo histórico” (42–43).

Probablemente no sea coincidencia que también Pablo utilice el término *koinōnia* en relación con la colecta¹³¹. La intensa sensación de que a los creyentes gentiles les había sido concedido participar en la misma realidad espiritual (Rom 15,27) claramente motivaba un extraordinario sentido de hermandad entre los creyentes de todas las Iglesias situadas alrededor del Egeo, aunque esas comunidades pudieran estar separadas entre sí por centenares de kilómetros. No debe sorprendernos, pues, que Lucas emplee *koinōnia* en estrecha conexión con la comunidad de bienes (Hch 2,42-45). El firme convencimiento de que la efusión del Espíritu era una experiencia de la que gozaban ya todos representó, sin duda, un importante factor emocional en la creación del fondo comunitario¹³². Había, pues, una verdadera comunidad espiritual, cuya espiritualidad comprometida era manifiesta.

d. La fracción del pan (Hch 2,42.46)

Ha sido costumbre entre los comentaristas dar por supuesto que en este pasaje se hace referencia a “las comidas cultuales de los primeros cristianos”¹³³ o, para ser más explícito, a las comidas que incluían la memoria y repetición de la “última cena” de Jesús¹³⁴. Y, de hecho, Pablo habla de “partir el pan” en relación con la parte del pan de la Cena del Señor (1 Cor 10,16) e indica cómo transcurría una de esas comidas (11,20-26); es decir, que la Cena del Señor empezaba con la fracción del pan, del modo usual, y la copa era reservada para la sobremesa (11,25). Vemos, además, que uno de los más significativos usos paulinos de *koinōnia* se encuentra precisamente en este contexto, en la descripción del acto de compartir el cuerpo y la sangre de Cristo (10,16). Por otro lado, la recepción por Pablo de la tradición de la última cena implica que la conmemoración de esa comida de Jesús con sus discípulos estaba ya bien establecida cuando Pablo recibió instrucción¹³⁵. La inferencia más obvia de todo esto, consiguientemente, es que entre los primeros discípulos había permanecido fresco el recuerdo de aquel acontecimiento y que, desde muy temprano, ellos convirtieron en práctica habitual su conmemoración. Si la orden “haced esto en memoria mía” (Lc 22,19; 1 Cor 11,24.25) no formaba parte

¹³¹ Rom 15,26; 2 Cor 8,4; 9,13. Véase *infra*, § 33.4d.

¹³² Véase también U. Wendel, *Gemeinde in Kraft. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998), 134-161.

¹³³ BDAG, 546.

¹³⁴ Véase al respecto *Jesús recordado*, 870-871, 907-908.

¹³⁵ Cf. mi *Theology of Paul*, § 22, particularmente 606-608; *Jesús recordado*, 277 n. 241.

del recuerdo original de las palabras del mismo Jesús¹³⁶, entonces tenemos un nuevo caso de tradición desarrollada al hacer uso de ella, probablemente en los días iniciales de la primera comunidad.

En su formulación, sin embargo, lo que Lucas parece tener en mente es la práctica de las comidas diarias en común. La “fracción del pan” equivale a la comida en conjunto, por referencia metonímica a la acción con la que el padre de familia indicaba el comienzo de la comida¹³⁷. Esto es probablemente lo que debemos entender en las otras tres referencias de Hechos. En las dos primeras, Pablo y sus amigos parten pan en domingo (20,7), después de lo cual él alarga la conversación hasta medianoche; Eutico es atendido después de su caída; nueva fracción del pan (20,11), y Pablo continúa conversando hasta el amanecer: dos comidas en el espacio de medio día es lo que Lucas debía de tener en mente. Y la tercera referencia aparece después del episodio en el que la embarcación en que viajan Pablo y sus compañeros ha quedado a la deriva a causa de un fortísimo viento, y ellos llevan muchos días en ayunas; es entonces cuando Pablo parte pan y se pone a comer, con el resultado de que los demás, cobrando ánimo, comparten el alimento (27,35-36). Lo que presumiblemente intenta Lucas narrar aquí es al menos una comida rudimentaria, básica, de la que participaron tripulantes y pasajeros de la embarcación¹³⁸.

Mejor que designar como culturales las comidas a las que se hace referencia en Hch 2,42.46, convendría ver en ellas la reanudación de un aspecto característico de la misión y el discipulado de Jesús¹³⁹. Su costumbre de compartir mesa era muy conocida (y criticada), y, cuando tenía que desempeñar el papel de anfitrión, era él quien daba inicio a la comida pronunciando la bendición sobre el pan, partiéndolo (como en Mc 6,41 par.;

¹³⁶ *Theology of Paul*, 607-608.

¹³⁷ Si “fracción del pan” no tuviera aquí su sentido judío (= la comida en conjunto), entonces el uso de Lucas sería en este caso una modificación cristiana (cf. Barrett, *Acts*, 163-166). En 2,46, “compartiendo sus alimentos/tomando sus comidas” es seguramente una expresión equivalente a “partían el pan en las [diversas] casas” (pero véase también Fitzmyer, *Acts*, 270-271).

¹³⁸ Véase *infra*, § 34 n. 179. Stuhlmacher se desentiende de 27,35-36 (*Biblische Theologie* I, 210).

¹³⁹ J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (Londres: SCM, 1966): “Las comidas de la Iglesia primitiva no eran originariamente repeticiones de la última cena celebrada por Jesús con sus discípulos, sino del diario compartir mesa de los discípulos con él” (66). Cf. Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 206-210; Jervell, *App.*, 155. Pero Jeremias procede a subrayar que la traducción de *koinōnia* en 2,42 es “comunidad [de mesa]”, con alusión al convivio sacramental de la Iglesia primitiva: “por lo cual ‘la fracción del pan’ tiene que hacer referencia a la subsiguiente eucaristía” (119-120). Pero véase Haenchen, *Acts*, 191 y n. 2; y *supra*, § 23.2c.

cf. Lc 24,30) y dándolo a cada uno de los comensales. Lo que se tiene aquí en mente es la espontaneidad (“en las diversas casas”)¹⁴⁰ y el gozo por la compañía de otros que compartían la misma experiencia de vida en transformación (2,46), no ritos culturales de carácter formal¹⁴¹. Por eso, seguramente, debemos inferir también que aquellas comidas no eran solo para creyentes, sino abiertas, como lo habían sido las de Jesús: unas comidas en las que eran bienvenidas personas conectadas de algún modo con el grupo o guiadas por la curiosidad, y en las que se les brindaba la oportunidad de saber sobre Jesús o ampliar sus conocimientos acerca de él; unas comidas, por tanto, que habrían sido tan efectivas para la evangelización como las predicciones más formales.

Esto no significa que debamos percibir en los primeros años dos tradiciones muy distintas: una celebración escatológica festiva, entusiástica, alrededor de una mesa (quizá sin vino y sin palabras de institución, como se desprende de la narración de Hechos), y una celebración de tipo cultual “paulino”, más centrada en la muerte de Jesús (tal vez influida por los cultos místéricos)¹⁴². Pero la tesis presupone que la formulación de Pablo (1 Cor 11,23-26) era una innovación causada por una mala interpretación del lenguaje de “tradición recibida” (11,23), y que la tradición de la última cena no se consideraba asimilable a la memoria (y continuación) de la práctica seguida por Jesús de las comidas en común, que tenía que ser leída en los datos¹⁴³. Quizá, como he sugerido en otro lugar¹⁴⁴, la conmemoración de la última cena, o Cena del Señor, fue inicialmente una celebración anual, la versión cristiana de la Pascua (reflejada en el grado en que la última cena tiene carácter pascual en los sinópticos; cf. 1 Cor 5,7). Según Orígenes y Epifanio¹⁴⁵, los ebionitas la celebraban como una fiesta anual, posiblemente si-

¹⁴⁰ Sorprendentemente, Schnabel parece creer que las comidas eran compartidas no solo en casas privadas, sino también “con ocasión de sus visitas diarias al templo” (*Mission*, 414).

¹⁴¹ Bien podemos conjeturar que fue durante esas reuniones cuando los relatos sobre las comidas de Jesús, particularmente la primera multiplicación de los panes (Mc 6,32-44 parr.), recibieron su forma definitiva.

¹⁴² La versión más famosa de esta tesis fue la debida a H. Lietzmann, *Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy* (1926; trad. ingl. Leiden: Brill, 1953-1955, 1979), caps. 15-16; antes Weiss, *Earliest Christianity*, 56-66. Lohmeyer la modificó distinguiendo entre una tradición galilea de fracción del pan, que reflejaba las comidas en común de Jesús, y una tradición jerosolimitana con origen en la tradición de la última cena (“Das Abendmahl in der Urgemeinde”: *JBL* 56 [1937] 217-252). Véase también *supra*, § 20 en n. 162.

¹⁴³ *Jesús recordado*, 275-278, 870-871, y *supra*, § 20 n. 167.

¹⁴⁴ *Unity and Diversity*, § 40.2.

¹⁴⁵ Orígenes, *In Matt. comm. ser.*, 79; Epifanio, *Pan.*, 30.16.1.

guiendo la celebración primitiva de los cristianos en Jerusalén. Pero, en cualquier caso, no debemos suponer que había uniformidad de práctica a lo ancho de la amplia gama de iglesias primitivas¹⁴⁶. Y, sin duda, sería un error leer las más antiguas tradiciones a la luz de la alta teología de la eucaristía, puesto que esta fue desarrollada en siglos posteriores, y dado que tal lectura presupone una clara distinción entre las comidas cotidianas y una celebración eucarística, que es casi con toda seguridad anacrónica¹⁴⁷.

e. Las oraciones (Hch 2,42)

La oración desempeña un papel prominente en Lucas¹⁴⁸. Y dado que ninguna razón permite dudar que Jesús era recordado como un hombre de oración que enseñó a sus discípulos a orar como un aspecto fundamental de su discipulado¹⁴⁹, no podemos poner en cuestión el dato ofrecido por Lucas de que la oración constituía una prioridad cardinal para los discípulos¹⁵⁰. Debíó de ser una expresión “natural” de la experiencia compartida y la exultación de las que ya hemos hablado. Seguramente, durante aquellos primeros meses, el padrenuestro ya empezó a experimentar la modificación litúrgica que señalamos en el tomo anterior¹⁵¹, y la invocación *Abba* quedó fijada en su forma aramea. Podemos suponer que los grupos domésticos aludidos en 2,46 tenían momentos de culto y oración bastante espontáneos (2,47), así como otros de enseñanza y conmemoración de la última cena. La informalidad todavía evidente en la iglesia corintia (1 Cor 14,26) podría darnos alguna idea de cómo eran aquellas reuniones comunitarias de los primeros cristianos. Pero no hay el menor indicio de que pronto la asamblea del domingo fuera considerada especial entre sus reuniones diarias (2,46)¹⁵².

La más sorprendente referencia a la oración, sin embargo, es Hch 3,1: la información de que Pedro y Juan solían subir (*anebainon*) al templo a la

¹⁴⁶ Hay que recordar que nuestras fuentes ponen de manifiesto formas variantes de “las palabras de institución” (*Jesús recordado*, 276-277).

¹⁴⁷ La tesis de Lietzmann no ha obtenido mucho apoyo; véase, por ejemplo, E. Schweizer, *The Lord's Supper according to the New Testament* (Filadelfia: Fortress, 1967), 23-28; I. H. Marshall, *Last Supper and the Lord's Supper* (Exeter: Paternoster, 1980), 130-133; P. F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship* (Oxford: Oxford University, 1992), 51-55; Hahn, *Theologie* I, 157.

¹⁴⁸ Lc 3,21; 5,15; 6,12; 9,18.28-29; 11,1-2; 18,1.10-11; 22,40-41.(44).46.

¹⁴⁹ *Jesús recordado*, 638, 802-809.

¹⁵⁰ Particularmente Hch 1,14.24; 2,42; 6,4.6; 8,15; 9,11.40; 10,9; 11,5; 12,5.12; 13,3, etc.

¹⁵¹ *Jesús recordado*, 273-275.

¹⁵² Contra la opinión de Colpe, “Oldest Jewish-Christian Community”, 85.

hora de la oración, la nona (= tres de la tarde). Presumiblemente, esto indica que los dirigentes principales de la nueva secta participaban en el culto ofrecido en el templo, en sus “servicios” formales; ninguna otra razón se ofrece para su subida al templo a esa hora. Conviene recordar que entonces el culto podía consistir simplemente en oración comunitaria: de ahí la descripción de la sinagoga como “casa de oración”¹⁵³ y de ahí también, probablemente, la indicación de cierta formalidad en “las oraciones”¹⁵⁴. Todo esto es coherente con la anterior indicación de que “todos los días” (*kath’ hēmeran*) los miembros de la nueva secta “pasaban mucho tiempo (*proskarterountes*) juntos en el templo” (2,46). De hecho, al menos los dirigentes de ella nunca parecen estar fuera del templo durante mucho tiempo (3,11; 4,1; 5,12.20-21.42). Por supuesto, el templo era el mayor espacio social de Jerusalén, ideal como punto de reunión para un grupo grande como el de los cristianos (3,11; 5,12), cuyos jefes, según Lucas, iban allí principalmente a dar testimonio de su nueva fe (4,1-2.18; 5,20-21.25.28.42). Pero no hay el menor indicio de crítica del templo ni de su culto: ¿habría resultado “la [nueva] fe” tan atractiva a “multitud de sacerdotes” (6,7) si los primeros discípulos hubieran rechazado el templo?¹⁵⁵ De manera manifiesta, Lucas se complace en dar la impresión de que si por un lado el nuevo paradigma de culto y comunidad empezaba a configurarse en las casas de los creyentes, al mismo tiempo estos seguían valorando el templo y participando en sus ritos y momentos de oración (3,1)¹⁵⁶. Puesto que hay noticia de sinagogas también en Jerusalén (cf. 6,9)¹⁵⁷, podemos inferir que esas reuniones domésticas eran consideradas como sus equivalentes informales por autoridades y participantes.

f. “La Iglesia de Dios”

El hecho de que Pablo recuerde su actividad anterior como persecución de “la Iglesia de Dios” (1 Cor 15,9; Gál 1,13) podría significar una de estas

¹⁵³ Datos en *Jesús recordado*, 359 n. 226.

¹⁵⁴ “Las oraciones eran sobre todo las recitadas junto con la congregación judía” (Haenchen, *Acts*, 191); “las oraciones eran del tipo familiar judío” (Barrett, *Acts*, 166); similarmente Jervell, *Apg.* 155. Véase en particular D. K. Falk, “Jewish Prayer Literature and the Jerusalem Church in Acts”, *BAFCS* IV, 267-301; también P. F. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church* (Londres: SPCK, 1981), cap. 2.

¹⁵⁵ Véase *infra*, § 24 n. 88.

¹⁵⁶ Nótese también la referencia a “un camino sabático” en Hch 1,12; “Lucas tiene interés en presentar a los apóstoles como cristianos todavía observantes de sus obligaciones judías” (Fitzmyer, *Acts*, 213).

¹⁵⁷ Cf. *infra*, § 24 en n. 30.

dos cosas: o bien que las comunidades de Jerusalén y Judea (Gál 1,22-24) tenían esa idea de sí mismas o bien que la toma de conciencia de estar persiguiendo a “la Iglesia de Dios” había sido una conmoción tremenda para Pablo, que condujo a su conversión. De darse lo primero, la implicación sería que aquellos creyentes ya se veían a sí mismos como la expresión escatológica del pueblo de Dios, como el *qahal Yahweh/Israel*¹⁵⁸. Esto sugiere la posibilidad de que Jesús fuera recordado describiendo en esos términos a su grupo de discípulos¹⁵⁹; además, concuerda con la imagen de (algunos de) los dirigentes de la comunidad jerosolimitana como “columnas” del templo escatológico¹⁶⁰ y explica en parte por qué Pablo empleó sistemáticamente el término *ekklesia* para todas sus comunidades¹⁶¹.

g. *Un conventículo santo*

Aspecto notable en la descripción que hace Lucas de la primera comunidad de Jerusalén es que repetidamente habla del “miedo” o “temor” que la nueva secta y sus actividades suscitaban entre la gente de Jerusalén: “el temor (*phobos*) dominaba a todos, porque se realizaban muchas señales y prodigios a través de los apóstoles” (2,43); “gran temor (*phobos megas*) invadió a la iglesia entera y a cuantos oyeron la impresionante historia de Ananías y Safira” (5,5.11)¹⁶².

“Señales y prodigios” es una expresión no rara en Lucas, tomada de la profecía de Joel (2,19 = Joel 2,30). Sin duda, indica la evaluación (poco crítica) que hace el propio Lucas de las curaciones milagrosas¹⁶³. Pero también es indudable que ocurrieron “hechos extraordinarios” dentro de las primeras comunidades cristianas¹⁶⁴; basta con recordar evocaciones personales de Pablo como las de Gál 3,5 y Rom 15,19. Lucas narra una sola de esas curaciones: la del tullido de nacimiento, efectuada junto a la Puerta Hermosa del templo (3,1-10)¹⁶⁵. Probablemente, el relato llegó hasta él en

¹⁵⁸ W. Kraus, *Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die “Hellenisten”, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk* (SBS 179; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1999), 33-38.

¹⁵⁹ Cf. *Jesús recordado*, 587-588.

¹⁶⁰ Véase *infra*, nn. 202 y 322.

¹⁶¹ Cf. *infra* y también § 30.1.

¹⁶² Colpe llama la atención sobre las “motivaciones extáticas” y la “complejidad extática” de la comunidad más antigua (“Oldest Jewish-Christian Community”, 76).

¹⁶³ Véase § 21.2d(5), *supra*.

¹⁶⁴ Cf. *Jesús recordado*, § 15.7.

¹⁶⁵ Objeto de disputa es la cuestión de qué puerta era conocida por ese nombre. Según la mayoría de los autores, se trataba de la Puerta de Nicanor, que, situada en la

tradición jerosolimitana o en memorias personales de cristianos ya activos o incorporados entonces al movimiento. Lucas destaca la importancia del episodio vinculando a él un segundo sermón de Pedro (3,11-26), para el que casi con toda seguridad se sirve de al menos algunos recuerdos y de temas importantes en la época¹⁶⁶. Y procede a presentar el milagro de curación como la causa del conflicto de Pedro y Juan con las autoridades del templo (4,1-22). Sin embargo, aun cuando Lucas haya elaborado un típico episodio a base de esos recuerdos, casi podemos asegurar que ocurrió la curación (o curaciones) y que la oposición al nuevo movimiento por parte del estamento sumosacerdotal comenzó muy pronto, probablemente porque con sus hechos la nueva comunidad captaba la atención pública y obtenía unos apoyos que eran vistos como una amenaza para la autoridad de los sumos sacerdotes.

Pero lo que quiero subrayar aquí es que, en la descripción de Lucas, se recibe la impresión de que la nueva secta tenía un carácter que podríamos llamar *numinoso*. Obviamente, hechos tan extraordinarios infundían asombro, respeto o temor (2,43)¹⁶⁷. Los testigos de la curación del tullido estaban “lentos de estupor (*ekthamboi*)” (3,11). Prominente en los caps. 3-4 es la referencia al “nombre” de Jesucristo (3,6.16; 4,7.10.12.17.18.30). Por representar la presencia del recientemente crucificado pero ya resucitado de entre los muertos y exaltado al cielo –según la predicación de los primeros cristianos–, el “nombre” debía de evocar la misma sensación de lo numinoso, de la presencia y poder de lo “santo”, y más, puesto que “el nombre de Jesucristo” se estaba mostrando tan eficaz en ganar adeptos para la nueva secta (2,21.38.41), así como en la realización de curas milagrosas (3,6.16; 4,10.30)¹⁶⁸. No cuesta imaginar un ambiente en el que lo espiritual se

parte este del Patio de los Gentiles, daba acceso al Patio de las Mujeres. Véase al respecto K. Lake, *Beginnings* V, 479-486; Barrett, *Acts*, 179-180; Fitzmyer, *Acts*, 277-278.

¹⁶⁶ Véase *supra*, § 21.3b.

¹⁶⁷ “Aquí hay cierto miedo auténtico de nuevos acontecimientos sobrenaturales... *egineto* (imperfecto) describe un estado; el temor no *invadió* como en 5,5.11 (*egeneto*), sino que *dominaba*, como estado anímico continuo” (Barrett, *Acts*, 166-167).

¹⁶⁸ “Hay poder en los nombres porque participan de la realidad nombrada y por que dan a esta definición e identidad. Es decir, el nombre y aquello que lo recibe existen en una relación mutua en la que el poder del nombre es compartido con el ser de lo nombrado” (F. M. Denny, “Names and Naming”, en *Encyclopedia of Religion*, 16 vols. [Nueva York: Macmillan, 1987], X, 300-301). La equivalencia de nombre y persona es ilustrada con la comparación entre 3,6 (“en nombre de Jesucristo Nazareno, ¡echa a andar!”) y 9,34 (“Jesucristo te cura; levántate y arregla tu lecho”), pero nótese la advertencia contenida en el relato de 19,13-16. Véase S. New, *Beginnings* V, 121-123; H. Bietenhard, *TDNT* V, 243, 250-251, 253-258, 269-270, 277; D. E. Aune, “Magic in Early Christianity”: *ANRW* II, 23,2 (1980) 1507-1557; Barrett, *Acts*, 182-183.

sentía casi como una presencia tangible de energía pura, incontenible, y donde la nueva secta parecía dotada de una especie de halo de santidad, lo que Rudolf Otto describe como *mysterium tremendum et fascinans*¹⁶⁹.

A mi entender, algo como esto subyace en el inquietante episodio de Ananías y Safira, donde la pareja, tras retener (con perfecto derecho) parte del dinero obtenido por la venta de una propiedad, pero habiendo mentido al respecto, sufre una muerte fulminante en presencia de Pedro (5,1-11). Es ociosa la idea de penetrar en el fondo de este relato con un análisis racional. Porque parece básicamente una exposición de los efectos devastadores que tiene una transgresión de lo santo. En el mundo antiguo se creía que tal santidad impregnaba particularmente el lugar o el objeto apartado para Dios y tocado, por tanto, con algo del temible poder de su presencia. Ejemplos clásicos son la prohibición al pueblo de subir al monte Sinaí e incluso de tocar su falda (Éx 19,10-25), los aleccionadores casos de Nadab y Abihú (Lv 10,1-3) y de Akán (Jos 7), y el no menos inquietante relato sobre la muerte de Uzzá en su intento de sujetar el arca de la alianza (2 Sm 6,6-7)¹⁷⁰. El templo era el foco de santidad dentro de la religión de Israel (Hch 6,13)¹⁷¹, y su consagración se recordaba como otra experiencia de lo santo (2 Cr 7,1-3). Estas memorias populares solo podían servir para aumentar la sensación de la presencia de ese poder santo que envolvía a los dirigentes de la nueva secta, vibrante de espiritualidad y, al parecer, capaz de aprovechar inexplorados recursos de energía espiritual (y fuerza física). Posteriormente, Pablo parece mostrar una disposición similar a desempeñar el mismo papel que Pedro con respecto a otro individuo culpable de un grave pecado (1 Cor 5,3-5)¹⁷², y también preocupación por el potencial efecto letal de participar indignamente de la Cena del Señor (11,29-30)¹⁷³. Por eso no debemos pensar que Lucas utilizó leyendas tomadas de aquí y de allí para crear una determinada impresión en sus lectores. Más bien debemos ver en esos episodios remembranzas populares conservadas y narradas en las reuniones de los primeros cristianos, sobre

¹⁶⁹ R. Otto, *The Idea of the Holy* (Londres: Oxford University, 1923).

¹⁷⁰ Algunos comentaristas incluyen 1 Re 14,1-18, pero pasan por alto 2 Sm 6,6-7; por ejemplo, Barrett, *Acts*, 263, y Fitzmyer, *Acts*, 319. Marguerat entiende que el modelo tipológico no es tanto Akán como Adán y Eva: "Lucas quiere informar a sus lectores de que *el pecado original en la Iglesia es un pecado de dinero*" (*First Christian Historian*, 172-178).

¹⁷¹ *Jesús recordado*, 889-890.

¹⁷² Véase mi *Jesús and the Spirit*, 166; Conzelmann, *1 Corinthians*, 97-98; estudio en Schrage, *1 Korinther 1*, 374-378; Thiselton, *1 Corinthians*, 395-400.

¹⁷³ *Theologie of Paul*, 612-613; cuidadosas observaciones en Schrage, *1 Korinther 11*, 52-53; Thiselton, *1 Corinthians*, 894-897.

todo por los que recordaban la atmósfera espiritual intensamente cargada que hubo en los comienzos mismos de la iglesia de Jerusalén¹⁷⁴.

Esta visión de Hch 3-5 podría explicar también la información sumaria que, tras el terrible episodio de Ananías y Safira, ofrece Lucas acerca de la comunidad primitiva (5,12-16): más “señales y prodigios” (5,12); una especie de aura protectora que envuelve a la nueva secta (5,13)¹⁷⁵; atracción de nuevos adeptos (5,14), y un poder espiritual, sanador, que emana de Pedro (5,15-16), como había emanado de Jesús (Lc 8,44-46)¹⁷⁶. Era una atmósfera en la que podía surgir y desarrollarse un relato como el de la liberación milagrosa de (todos) los apóstoles de la cárcel y su subsiguiente ida al templo (Hch 5,17-26). Esto es, no debemos limitarnos a catalogar tal pasaje como perteneciente al género de relatos de salidas milagrosas de prisión¹⁷⁷ y suponer, en consecuencia, que Lucas insertó un tanto arbitrariamente este ejemplo del género. Creo más bien que debemos ver aquí una nueva muestra de las actitudes y experiencias eufóricas (algunos dirían “febiles”) de la primera comunidad cristiana de Jerusalén. Sus reuniones intensificaban los niveles de conciencia espiritual de los participan-

¹⁷⁴ Fitzmyer, *Acts*, 316-320, realiza un útil análisis de los comentarios a Hch 5,1-11, que muestra lo poco que se ha considerado en ellos esta dimensión. El hecho de que se pudiera contar el relato sin tocar aparentemente las obvias cuestiones morales planteadas (por ejemplo, por Haenchen, *Acts*, 239-241) simplemente nos recuerda que 2 Sm 6,6-7 y 1 Cor 11,29-30 plantean cuestiones similares. Como observa Lüdemann a este respecto, “¡1 Cor 5 hace pensar!” (*Early Christianity*, 66). La transgresión de lo santo es ajena a las categorías morales; o, en palabras de Otto, “originariamente, *qadosh* o *sanctus* no era en absoluto una categoría moral” (*Idea*, 54). En este punto carece de sentido hablar de “excomunión” y de paralelos con la disciplina aplicada en Qumrán (como hace, por ejemplo, Jervell, *Apg.*, 199 nn. 537, 538).

¹⁷⁵ “Después del enorme temor surgido por el castigo de Ananías y Safira, uno habría esperado que los judíos sintieran el *mysterium tremendum* y, preocupados, se mantuvieran a distancia... Por eso, inevitablemente, surgió una contradicción: por un lado, una temerosa reserva; por otro, grandes éxitos misioneros” (Haenchen, *Acts*, 244). ¿Por qué “contradicción”? Haenchen ha olvidado la fórmula completa de Otto: *mysterium tremendum et fascinans*.

¹⁷⁶ Sobre 5,15-16 escribe Haenchen: “La imagen del apóstol está aquí realzada hasta parecer fantástica” (*Acts*, 246). Pero ¿acaso ha comentado alguna vez sobre este relato con cristianos del África occidental u oriental? Véase, por ejemplo, el abanico de consideraciones desplegado por P. W. van den Horst, “Peter’s Shadow: The Religio-Historical Background of Acts 5,15”: *NTS* 23 (1976-1977) 204-212.

¹⁷⁷ Hch 12,6-11; 16,25-26. Véase en particular O. Weinrich, “Gebet und Wunder. Zwei Abhandlungen zur Religions- und Literaturgeschichte”, *Religionsgeschichtliche Studien* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), 146-179; J. B. Weaver, *Plots of Epiphany: Prison-Escape in Acts of the Apostles* (BZNW 131; Berlín: De Gruyter, 2004), quien señala que se ha detectado influencia directa de *Las bacantes* de Eurípides en la advertencia de Gamaliel (5,39) respecto al peligro de encontrarse entre los que luchan contra Dios (*theomachoi*) (132-148). Véase § 31 n. 76, *infra*.

tes, por celebrarse en una atmósfera saturada de efervescencia, entusiasmo y expectación¹⁷⁸.

23.3 Los dirigentes

¿Qué podemos decir sobre los dirigentes de la primera comunidad cristiana en sus mismos comienzos? Aunque casi todos los detalles se han perdido en la niebla del tiempo, son visibles todavía algunos aspectos generales.

a. Los Doce

Las doce tribus, vistas como imagen de Israel en su integridad, siguieron siendo importantes en el cristianismo primitivo, y así lo atestiguan Sant 1,1 y Ap 21,12. Como ya hemos señalado, la manera más obvia de interpretar la elección por Jesús de doce discípulos es que él quería representar (las doce tribus de) Israel, al menos en el propósito escatológico de Dios¹⁷⁹. La misma razón básica puede explicar la prominencia de “los Doce” en los escritos más tempranos del cristianismo. El testimonio más notable es 1 Cor 15,5, la aparición a los Doce de Jesús resucitado, tradición que ya estaba establecida en el momento de la conversión de Pablo. Y la categoría reconocida a los “doce apóstoles” en Ap 21,14 confirma que hacia finales del siglo I el papel de los Doce era considerado realmente fundacional para el cristianismo¹⁸⁰.

La inferencia obvia que se saca de esto es que los doce discípulos escogidos por Jesús, ya reducidos a once, ya devueltos al número de doce con la sustitución de Judas¹⁸¹, fueron vistos en un principio como el núcleo de la nueva secta. Quienes seguidamente se incorporaron a ella debieron de aglutinarse en torno a los Doce para participar en el Israel de la era que acababa de nacer con la resurrección de Jesús¹⁸². Todo esto induce

¹⁷⁸ Consideraciones similares pueden hacerse respecto a la referencia de Lucas en Hch 4,31 de que “retembló (*esaleuthē*) el lugar en que estaban reunidos”; véase mi *Jesus and the Spirit*, 188 n. 150 (407), 192.

¹⁷⁹ *Jesús recordado*, 584-685, y *supra*, § 22.2f.

¹⁸⁰ En el título completo de la *Didajé*, “La enseñanza de los doce apóstoles” —o más completo todavía, “La enseñanza del Señor por medio de los doce apóstoles a los gentiles”—, la palabra “doce” puede ser una adición posterior (véase § 21 n. 43).

¹⁸¹ Véase *supra*, § 22.2f.

¹⁸² W. Horbury, “The Twelve and the Phylarchs”: *NTS* 32 (1986), 503-527, sugiere que los doce cabezas de tribu, o “filarcas” (Nm 1,4-16; 7,2; Filón, *Fug.*, 73; Josefo, *Ant.*, 3.220), proporcionaron el modelo para los Doce, con referencia a Mt 19,28. Bauck-

poderosamente a pensar que la idea que nos ofrece Lucas de los Doce como núcleo unificador y coordinador de la nueva comunidad (Hch 6,2) debe de representar, al menos en buena parte, la realidad de ese núcleo durante los primeros tiempos. En otras palabras, el valor permanente del símbolo “los Doce” indica probablemente que los Doce desempeñaron en los comienzos una función rectora y aglutinadora, la cual estableció el poder del símbolo en la tradición ya desde los primeros cristianos¹⁸³.

Esto es cuanto podemos decir. El hecho de que el recuerdo de los Doce quedara pronto confuso¹⁸⁴ significa seguramente que, al alargarse el tiempo previsto para el regreso de Cristo y prestarse menos atención a Israel tras ser ampliada la misión a los gentiles, también los Doce perdieron relevancia¹⁸⁵. Llama realmente la atención el poco interés que muestran los escritores neotestamentarios en la identidad de los Doce. E incluso Lucas, hablando más bien de “los apóstoles” que de “los Doce” (aunque tenía en mente a los doce apóstoles), parece como si quisiera minimizar el papel de los Doce como tales en los primeros tiempos. Seguramente debemos inferir, pues, que pronto ese papel fue considerado de escasa importancia a causa de la rápida expansión del nuevo movimiento y de los cambios que siguieron¹⁸⁶.

ham añade: “Podemos dar por cierto que los Doce, los filarcas del Israel escatológico (Mt 19,28; Lc 22,29-30), se establecieron en Jerusalén precisamente por la significación propia y de la ciudad” (“James and the Jerusalem Church”, 439; también 422-427).

¹⁸³ “Los Doce no son tanto un cuerpo de gobierno como la representación simbólica de la naturaleza de la Iglesia como pueblo de Dios del tiempo final” (Conzelmann, *History*, 56). Véase también S. S. Bartchy, “Divine Power, Community Formation, and Leadership in the Acts of the Apostles”, en R. N. Longenecker (ed.), *Community Formation in the Early Church and the Church Today* (Peabody; Hendrickson, 2002), 89-104.

¹⁸⁴ *Jesús recordado*, § 13.3b (507-511), pero Bauckham, *Eyewitnesses*, cap. 5, tiene una opinión distinta: “Las listas no reflejan desinterés por los Doce, sino, por el contrario, gran cuidado en precisar quiénes componían el grupo y los nombres por los que eran conocidos en su ambiente durante el ministerio de Jesús y en la primitiva iglesia de Jerusalén” (108).

¹⁸⁵ “Se entiende fácilmente que el papel de los Doce fuera cayendo en casi completo olvido, puesto que se trataba de una institución primitiva que fue desbancada por un círculo nuevo y más amplio constituido por Cristo resucitado” (Wedderburn, *History*, 23).

¹⁸⁶ Schnabel hace el mayor hincapié posible en los Hechos apócrifos para apoyar su idea de que los apóstoles estaban generalmente dedicados a realizar una amplia labor misionera (*Mission*, 372-376, 469-498, 526-533, cap. *passim*), pero las tradiciones de este tipo —que los Doce (aparte de Pedro)— estaban absorbidos por una extensa misión— son muy posiblemente leyendas surgidas cuando iglesias de diferentes regiones trataron de atribuirse una fundación apostólica (véase, por ejemplo, Rein-

b. Pedro

La jefatura de Pedro es prácticamente la única que cuenta para Lucas en los primeros capítulos de Hechos¹⁸⁷. Esto concuerda no solo con su prominencia durante la misión de Jesús¹⁸⁸, sino con la tradición de haber sido el primero al que se apareció su maestro resucitado (1 Cor 15,5)¹⁸⁹. Su otro nombre, Cefas, sin duda antiguo¹⁹⁰, obviamente tiene que ver con la idea de que Pedro es la piedra sobre la que descansa la Iglesia fundada por Jesús (Mt 16,18)¹⁹¹. Que Pedro y únicamente Pedro sea así recordado puede explicarse tan solo si él desempeñó realmente un papel fundacional en la formación del cristianismo¹⁹².

La preponderancia de Pedro tiene una confirmación ulterior en el testimonio de Pablo de que subió a Jerusalén, tres años después de su conversión, precisamente con objeto de “conocer a Cefas”, es decir, entrar en contacto con él y formarse un juicio sobre su persona (Gál 1,18)¹⁹³. Es claro, pues, que la categoría de Pedro en la posterior historia del cristianismo refleja que al principio o desde el principio fungió como jefe o portavoz reconocido de “los Doce” o “los apóstoles”. Es notable que poner dones “a los pies de los apóstoles” en Hch 5,2-3 signifique presentarse ante Pedro. A él le correspondía, sin duda, una principal responsabilidad y autoridad en “la enseñanza de los apóstoles” (Hch 2,42)¹⁹⁴ –como de nuevo viene a confirmar el texto paulino de Gál 1,18– y en servir de ejemplo respecto a la predicación y las curaciones de los primeros días y en la confrontación con las autoridades del templo (los temas principales de Hch 3–5). Fuera

bold, *Propaganda*, 253-264). Sin embargo, que algunos de los primeros discípulos, distintos de los mencionados por Lucas, realizaron una amplia evangelización lo confirma no solo 1 Cor 9,5, sino también el hecho de que las instrucciones misioneras de Mc 6,6-12 parr. parecen haber sido muy usadas y reelaboradas.

¹⁸⁷ Hch 1,15; 2,14.37-38; 3,1-6.12; 4,8.19; 5,3-9.15.29.

¹⁸⁸ *Jesús recordado*, 617, 728.

¹⁸⁹ *Ibid.*, § 18.3(3) (949-952).

¹⁹⁰ Con excepción de Gál 2,7-8, para referirse a Pedro emplea Pablo siempre el nombre de Cefas (1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gál 1,18; 2,9.11.14). El uso de “Cefas” (aramico *Cefa* = griego *Petros*, cf. Mc 3,16 parr.) evidentemente refleja la misma época temprana que “los Doce”.

¹⁹¹ M. Hengel, *Der unterschätzte Petrus* (Tübinga: Mohr Siebeck, 2006), 30-39.

¹⁹² Hengel, *Petrus*, 45-58, 84-92, 128.

¹⁹³ El significado básico de *historeō* es “inquirir en (o sobre, o de)”; véase mi *Galatians*, 73. “Cuando el objeto es personal no se puede descartar la idea de un saber que incluye un conocer acerca de, un conocimiento que permite emitir una opinión o juicio informado sobre la persona y su importancia” (73).

¹⁹⁴ Véase *supra*, § 23.2.b.

de esto, una vez más, los datos no proporcionan base alguna para especulaciones. Pero, sin duda, tendremos que volver a Pedro al irse desarrollando la historia del cristianismo en sus comienzos (§ 26).

c. Santiago y Juan

De los doce apóstoles mencionados, los dos hijos de Zebedeo son los más enigmáticos. Como ya he indicado, junto con Pedro parece que formaban el círculo más íntimo de discípulos de Jesús¹⁹⁵. Esta situación continuó probablemente en la secta embrionaria, aunque en la lista de Hch 1,13 el orden inverso (Juan y Santiago, en vez de Santiago y Juan) prefigura la atención que respectivamente les dedica Lucas.

Juan es mencionado regularmente en Hch 3-4 (seis veces por su nombre), pero siempre como compañero de Pedro y, a veces, casi como una idea tardía (3,4) o como una especie de reflejo (4,13.19; 8,14). Esto puede deberse simplemente al estilo de Lucas; más adelante en Hechos, de manera similar, Pablo eclipsa a Silas (16,25-17,13). Pero también podría reflejar alguna diferencia recordada de temperamento. En todo caso, después de 8,14, Juan no vuelve a figurar como participante en la narración de Lucas. También Pablo indica la anterior categoría de Juan como uno de los apóstoles considerados "columnas" en Jerusalén (Gál 2,9). Fuera de esto, sin embargo, no podemos decir nada sin quedar enredados en la discusión sobre los escritos joánicos del NT, a los que volveremos en el tomo III.

Santiago, el hermano de Juan, es nombrado una sola vez, después de la lista inicial de Hch 1,13. Durante su breve reinado (41-44 d. C.) sobre el reino reunificado de Herodes el Grande, Herodes Agripa "hizo morir por la espada" a Santiago (12,2). Esto suena a ejecución oficial¹⁹⁶ y hace suponer que hubo una intensificación de la oposición contra los cristianos¹⁹⁷. Esta noticia parece implicar también que este Santiago era una figura destacada dentro del nuevo movimiento. De ser así, tendría particular interés el hecho de que Lucas recoja solo el dato de su muerte, en contraste con el subsiguiente relato sobre Pedro (12,3-17) y más en contraste aún con la atención dedicada antes al martirio de Esteban (cap. 7). No hay modo de saber por qué Lucas no aprovechó la oportunidad de ofrecer una noticia más completa de la muerte de uno de los discípulos más estrechamente relacionados con Jesús. En favor de su fiabilidad como historiador puede

¹⁹⁵ *Jesús recordado*, 617.

¹⁹⁶ Estudio en Barrett, *Acts* 1, 574-575.

¹⁹⁷ Véase *infra*, § 24.4, 25.2; también § 26.5c.

contar que *no* urdió un relato partiendo del único dato que seguramente había logrado recoger. Pero su silencio más allá del hecho desnudo plantea preguntas de muy difícil respuesta sobre por qué los recuerdos de la primera comunidad o conservados de ella no eran más completos en esta cuestión, y también sobre el papel y la categoría de Santiago¹⁹⁸.

d. Santiago, el hermano de Jesús

De Santiago, el hermano de Jesús, se habla en Gál 1,19 como de alguien a quien Pablo vio al visitar Jerusalén hacia la mitad de los años treinta. Esta referencia, sin embargo, podría reflejar solo su importancia posterior —como, por ejemplo, en los acontecimientos recogidos en Gál 2— y no implicar una prominencia ya obtenida. Pero, por otra parte, es el único, aparte de Pedro, favorecido con una aparición personal de Jesús resucitado (1 Cor 15,7). Y como hermano mayor de Jesús podría haber tenido ascendiente dentro del nuevo movimiento desde el momento en que se incorporó a él¹⁹⁹. No se sabe cuándo fue esa incorporación (véase *supra*, § 22.2e), pero su ausencia de la narración de Lucas acaso sea indicio de que hubo de pasar cierto tiempo antes de que alcanzase relevancia. Puesto que 12,17 parece indicar la marcha de Pedro de Jerusalén²⁰⁰, quizá Lucas podría estar sugiriendo que ese fue el momento de transición de la preeminencia de Pedro en Jerusalén a la de Santiago²⁰¹. Lo más sorprendente es que, según Pablo, este Santiago, con Pablo y Juan, era reconocido como una de las “columnas” (Gál 2,9), término que sugiere que a estos tres apóstoles se les consideraba “columnas del templo [escatológico]” (como en Ap 3,12)²⁰². Pero lo

¹⁹⁸ Como quedó dicho (*supra*, § 22 n. 96), después de la muerte de Santiago, el hermano de Juan, no se nombró un sustituto para completar de nuevo “los Doce”, a menos que Lucas quiera dar a entender que el puesto duodécimo fue ocupado por Santiago, el hermano de Jesús (referencias a los dos Santiagos forman una especie de *inclusio* en 12,1-17).

¹⁹⁹ En apoyo de esta idea se apela, a veces, a la muy posterior tradición del califato, en el que la sucesión es de hermano a hermano en vez de padre a hijo (como aún hoy en Arabia Saudí); véase, por ejemplo, Colpe, “Earlier Jewish-Christian Community”, 98.

²⁰⁰ Enigmáticamente, Lucas dice que Pedro “partió y se fue a otro lugar” (12,17); véase *infra*, § 26 n. 130.

²⁰¹ W. Pratscher, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition* (FRLANT 139; Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 74-77.

²⁰² Cf. *Jesús recordado*, 588; Bauckham, “James and the Jerusalem Church”, 441-448, aunque conjetura que las “columnas” eran un grupo de siete (447-448). Pratscher supone que el grupo de “columnas” surgió como un compromiso entre los antiguos Doce o la tradición de Cefas (1 Cor 15,5) y la tradición de Santiago, más reciente (1 Cor 15,7), si bien a Cefas se le seguía otorgando el papel principal (*Herrenbruder*, 68-70).

importante es que Santiago, el hermano de Jesús, desempeñaba un papel principal (y era enumerado con los dos discípulos de Jesús supervivientes) algún tiempo antes de que Pablo hiciera su segundo viaje a Jerusalén, es decir, unos quince años después de la primera Pascua cristiana. Ahora bien, las datos de Gál 2 y Hch 15 nos llevan más allá del período que nos propusimos considerar en esta parte (30-44 d. C.); así que, por ahora, no diré nada más al respecto. Pero Santiago, como Pedro, es una figura descollante y, oportunamente, recibirá la atención que le corresponde en nuestro estudio de los comienzos del cristianismo²⁰³.

e. ¿Algunos más?

Los “ancianos” (o “presbíteros”, o “responsables”) son primero mencionados como dirigentes de la iglesia de Jerusalén, pero en posición prominente, emparejados con “los apóstoles” (“los apóstoles y los ancianos”), no aparecen hasta la referencia del Concilio de Jerusalén y sus derivaciones (15,2-6.22-23; 16,4; 21,18). Esta reversión relativamente tardía a la estructura, más típica, de las comunidades y sinagogas judías²⁰⁴ es quizá un nuevo indicio de que el primer arrebato de entusiasmo escatológico, en que la organización pudo ser *ad hoc* (4,32-37; 6,1-6), pronto dio paso al reconocimiento de la necesidad de un grupo dirigente más regularmente constituido²⁰⁵. Dado que la aparición de los ancianos viene a coincidir con

²⁰³ Véase *infra*, particularmente § 36.

²⁰⁴ Bultmann, *Theology* II, 101; G. Bornkamm, *TDNT* VI, 662-663; BDAG, 862; Hengel / Schwemer, *Paul*, 254; y la tesis, más extensa, de J.T. Burtchaell, *From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities* (Cambridge: Cambridge University, 1992); nótese la referencia a ancianos en la inscripción de Teodoto (§ 24 n. 30). “Anciano” podría ser más un título de respeto (por la sabiduría y experiencia de la edad) que un título de función formal, pero, sin duda, implica también cierta jerarquía; véase R. A. Campbell, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity* (Edimburgo: Clark, 1994), quien sugiere que al hablar de “ancianos” se podría estar pensando en jefes de las iglesias domésticas de Jerusalén (159-163); similarmente Gehring, *House Church*, 101-105.

²⁰⁵ A menudo se deduce que la persecución de Herodes Agripa en Hch 12 marcó el final de la jefatura de los Doce y la transición hacia la preponderancia de Santiago y los ancianos; véase particularmente Bauckham, “James and the Jerusalem Church”, 432-441. Bauckham sugiere también que tal vez los ancianos asumieron las competencias económicas que primero habían sido encomendadas a los Siete de Hch 6,1-6 (429-430). Nótese también la anterior conjetura de Bauckham, en *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edimburgo: Clark, 1990), de que el cuerpo de ancianos, en número de doce, sucedió a los Doce (apóstoles) en su jefatura inicial, absorbiendo a los componentes de este grupo que seguían residiendo en Jerusalén; incluso intenta identificar a algunos de ellos recurriendo a nombres de la lis-

la llegada de Santiago, el hermano de Jesús, a la cabeza de la iglesia jerosolimitana, acaso se deba a este apóstol la adopción de una estructura y dirección más tradicional (cf. 5,14). De todos modos, esto no deja de ser especulación con una base muy exigua.

El otro grupo dirigente que encontramos en los primeros capítulos es el de los Siete, instituido en 6,3-6, pero pertenece al episodio de los heleenistas, como también Esteban, a los que dedicaremos § 24.

Aunque María, la madre de Jesús, no tiene una posición ni un influjo atestiguados durante este período, su continua presencia está implícita (1,14), y presumiblemente ejerció alguna influencia, así como en la formación y configuración de la tradición primitiva de Jesús.

La única otra persona que destaca entre los dirigentes de la primera comunidad de Jerusalén es Bernabé, puesto que primero aparece como un destacado contribuyente al fondo común (4,36) y luego como enviado de la iglesia jerosolimitana a la exitosa misión de Antioquía (11,22), un papel equivalente al de Pedro y Juan en 8,14. Pero también Bernabé merece que le prestemos más atención posteriormente (§ 27.2), incluso por ser una fuerza principal en la aceptación mutua y en el reconocimiento de las tensiones que empezaron a desfigurar el nuevo movimiento cuando el fresco amanecer dio paso al calor del día.

23.4 Creencias acerca de Jesús

El único rasgo claramente distintivo del nuevo movimiento eran sus convicciones relativas a Jesús, es decir, la idea de que con Jesús había acontecido algo de trascendental importancia y de que él mismo debía ser considerado ahora como el actor principal en el momento culminante del plan de Dios para Israel y el mundo²⁰⁶. Pero, más concretamente, ¿cuáles eran esas creencias? Como ya hemos observado, la mayor parte de “la búsqueda del Jesús histórico” ha sido impulsada por el convencimiento de que afirmaciones credales y dogmas sobre Jesús han opacado lo que él fue en

ta de los obispos de Jerusalén elaborada por Eusebio (*HE*, 4.5.3): Juan, Matías, Felipe, Zaqueo y Justo (Barsabás) (74-76).

²⁰⁶ La tesis de Barnett, *Birth*, es que “el nacimiento del cristianismo y el nacimiento de la cristología son inseparables, tanto en el tiempo como en la esencia. El cristianismo *es* cristología”; le parece “razonable suponer que la cristología cambió poco desde la primera Pascua hasta la última de las cartas de Pablo” (8). “La cristología paulina, en todos los puntos esenciales, no procedía del mismo Pablo, sino que había sido formulada por los que eran creyentes antes que él... Fue la cristología la que dio origen al cristianismo, no a la inversa” (26).

realidad²⁰⁷. Lo mismo es aplicable por extensión a “la búsqueda de la Iglesia histórica”. En ambos casos, la suposición ha sido que las creencias creales y dogmáticas surgieron con el paso del tiempo y que, en consecuencia, alejan al investigador histórico de las, por inferencia, ideas mucho más sencillas de los primeros cristianos. Importa, pues, exponer con la mayor claridad posible cuáles eran realmente las primeras creencias relativas a Jesús, a fin de que los investigadores de la Iglesia histórica no cometan un error similar al que consideraba todo reconocimiento del papel de la fe como una barrera para el conocimiento histórico de Jesús y del impacto que produjo durante su misión.

a. La resurrección de los muertos

Está fuera de discusión que la afirmación nuclear de los primeros cristianos era que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos. Comoquiera que se enfoquen los relatos evangélicos sobre la resurrección, nadie puede discutir que, ya desde los primeros días después de la crucifixión de Jesús, hubo personas convencidas de que él se les había aparecido vivo, resucitado. Es asimismo evidente que esa convicción se extendió enseguida entre los primeros cristianos²⁰⁸. La afirmación de que Jesús había sido resucitado de entre los muertos es el mensaje central y principal de la predicación en Hechos²⁰⁹. Que Lucas se sirva de recuerdos sólidos de la predicación y apologética primitivas lo confirman las varias fórmulas kerigmáticas y confesionales examinadas en § 21.4e, construidas en torno a la afirmación de que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. Podemos, pues, dar por seguro que la resurrección de Jesús fue desde el principio un rasgo prominente y distintivo de la fe cristiana y funcionó como marcador de identidad del nuevo movimiento.

La cuestión que se necesita subrayar aquí es que la resurrección de Jesús no parece haber sido percibida, inicialmente al menos, como un acontecimiento excepcional o aislado, sino como el principio de la resurrección esperada para el fin de la era inmediatamente anterior al juicio final²¹⁰. Ya he citado los datos fundamentales²¹¹:

²⁰⁷ *Jesús recordado*, cap. 4.

²⁰⁸ *Ibid*, cap. 18.

²⁰⁹ Hch 1,22; 2,24-32; 3,15 (22,26); 4,2.10.33; 5,30 (7,37); 10,40-41; 13,30-37; 17,3.18.31-32; 23,6; 24,15.21; 26,8.23. Véase también Pokorny, *Genesis*, 66-68.

²¹⁰ Sobre el carácter de “punto (o fase) final” de la resurrección de los muertos véase N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Londres: SPCK, 2003), particularmente 200-206.

²¹¹ *Jesús recordado*, 976-978.

- Rom 1,4: la primitiva declaración credal de que Jesús fue constituido en Hijo de Dios con poder “desde la resurrección de los muertos” (no “desde su resurrección de *entre* los muertos”).
- 1 Cor 15,20.23: la idea persistente en Pablo de que la resurrección de Jesús es primicias o comienzo de la resurrección (general) refleja presumiblemente una visión muy temprana (la primera) de la resurrección de Jesús como literalmente el comienzo de la resurrección final²¹².
- Mt 27,52-53: la noticia de que los santos difuntos resucitaron a raíz de la resurrección de Jesús (“después de su resurrección... y se aparecieron a muchos”) da la impresión de una leyenda que se desarrolló a partir de esa percepción de la resurrección como catalizador de la resurrección general de los santos.

La cuestión, pues, es que probablemente se entendió en un principio que la resurrección de Jesús marcaba el comienzo de una nueva era, el tiempo final visto desde antiguo como la culminación del plan de Dios en la creación para Israel en particular²¹³. ¡La resurrección había empezado! Se iniciaba la cosecha escatológica. Ya no podía demorarse el desenlace último. Esta percepción podría explicar en buena parte la atmósfera espiritualmente febril, efervescente, que hemos visto a través de lo referido por Lucas en Hch 2-5. Es a esto a lo que hace referencia el adjetivo “escatológico” cuando se emplea para describir la primera comunidad o su mensaje. Al comienzo llevaba en sí todas las connotaciones de expectativa última en proceso de realización, con la consumación plena ya inminente.

b. Redefinición de la mesianidad

Aquí podemos ser muy específicos. Sabemos, en primer lugar, que el título “Cristo” (la forma griega del hebreo *Mashiah*) se aplicó pronto a Jesús, hasta el punto de quedar establecido, ya en los primeros escritos del NT (las cartas paulinas), como un nombre propio para él²¹⁴: *Jesucristo*, un

²¹² También el Espíritu era considerado las primicias de la resurrección (Rom 8,23). Como observa Weiss, “cuando se recogen las ‘primicias’ no hay duda de que está a punto de empezar la cosecha total” (*Earliest Christianity*, 40).

²¹³ Sobre la expectativa “escatológica” judía véase *Jesús recordado*, 453-468. Lüdemann, *Primitive Christianity*, 7-10, hace especial referencia a la interpretación escatológica del cristianismo primitivo en Schenke, *Die Urgemeinde*: “Schenke entiende siempre la resurrección de Jesús en el contexto del inicio del fin de los tiempos, durante el que era esperada la resurrección general” (9).

²¹⁴ Véase mi *Theology of Paul*, 197-199. Conviene notar, sin embargo, que el sentido titular no se había perdido por completo, como muestran algunas de las referencias de Pablo.

paso más allá de “Jesús el *Mesías*”. Esto podría significar que la idea de que Jesús lo era había llegado a ser tan obvia desde hacía tiempo en los círculos cristianos como para no necesitar más aclaración ni argumentación. Lo cual, a su vez, podría deberse a que la mesianidad de Jesús era un rasgo definitorio del nuevo movimiento desde los comienzos y quizá desde el primer día²¹⁵. El hecho de que los seguidores de “el camino” (9,2) recibieran en Antioquía (Hch 11,26), probablemente dentro de los diez primeros años, el nombre de “cristianos”, es decir, “gente de Cristo”²¹⁶, confirma que “Cristo” era considerado el principal rasgo de identidad de la nueva secta. Y la deducción es la misma: la afirmación de que Jesús era “el Cristo” se había convertido muy pronto en una de las características centrales de esa corriente religiosa. Debemos señalar de paso que la prontitud con que la designación política “Mesías” fue traducida al griego con el nombre propio *Christos* (Cristo) probablemente desactivó el peligro potencial de llamar a Jesús “(el) Cristo”. Porque, de haberse entendido este nombre como un título mesiánico/real, presumiblemente las autoridades antioqueñas habrían sido más hostiles hacia la secta que ellos llamaban de los “cristianos”.

Hay que tener en cuenta, por otro lado, que la cuestión de la mesianidad de Jesús tuvo que haber surgido ya durante su misión y que él fue denunciado a Pilato como alguien que decía ser el Mesías. Y lo crucificaron entendiendo que se postulaba como tal con todas las connotaciones de aspiración al trono de Israel en antagonismo con Roma²¹⁷. Es esta firme base histórica lo que hace improbable que en los elementos primitivos de los dos discursos iniciales de Pedro se deba ver la aserción de que Jesús fue llamado por primera vez “Mesías” tras su resurrección/exaltación. Es cier-

²¹⁵ Las más improbables de las varias tesis expuestas en Cameron / Miller (eds.), *Redescribing Christian Origins*, son las que argumentan que el uso paulino de *christos* no puede explicarse con base en una concepción mesiánica de Jesús (289); “el concepto mesiánico” parece que “no desempeñó ningún papel al comienzo del experimento cristiano” (290, citando a B. Mack). Similarmente, la idea de que Pablo empleó *christos* solo como nombre propio y sin significado titular es simplemente increíble cuando se tienen en cuenta textos como Rom 1,2-3 y 9,5; Miller, al menos, parece reconocer la dificultad de imaginar cómo pudo *christos* devenir nombre propio sin que se reconociese su significado titular, y además admite que sus connotaciones eran regias (310, 316, 326; también 452-453). Muy diferente, por ejemplo, es la conclusión de M. Hengel, “Erwägungen zum Sprachgebrauch von *Christos* bei Paulus und in der ‘vorpaulinischen’ Überlieferung”, en M. D. Hooker / S. G. Wilson (eds.), *Paul und Paulinism*, C. K. Barrett Festschrift (Londres: SPCK, 1982), 135-159: “No cabe duda de que Pablo y sus lectores entendían el significado mesiánico del término, aunque no entrasen en consideraciones al respecto” (159).

²¹⁶ Véase *supra*, § 20.1(1), c *infra*, § 24.8d.

²¹⁷ Véase el estudio completo de la cuestión en *Jesús recordado*, § 15.3-4.

to que Hch 2,36, “Dios lo ha hecho Señor y Mesías”, podría interpretarse de ese modo²¹⁸, pero, a la luz de lo recién señalado sobre la misión y muerte de Jesús, seguramente la frase debe entenderse más como una expresión entusiástica de la percepción de que Jesús era mucho más importante de lo que habían creído sus seguidores. “Hacer” (*poeiein*) es un verbo multiuso, como el inglés *make* o el alemán *machen*, y probablemente se ha utilizado tan informalmente como sus equivalentes inglés y alemán. Quizá incluso deberíamos parafrasear 2,36: “Dios lo ha hecho Señor, así como Mesías”²¹⁹.

Dados estos dos parámetros dentro de los que debe efectuarse la interpretación, la conclusión más obvia es que la muerte y resurrección de Jesús definió “Mesías” de una nueva manera. Como ya ha quedado dicho, Jesús tenía difícil encaje en la expectativa judía; no era el Mesías que sus contemporáneos esperaban²²⁰. Pero la cuestión de si Jesús era el Mesías ya había sido planteada claramente durante su misión y fue ineludible a pesar de su muerte. De no haberse dado tal caso, dudo de que él hubiese llegado jamás a ser considerado Mesías. Como argumenta Nils Dahl en su autorizado estudio, la resurrección en sí no era razón suficiente para aplicar por primera vez el nombre “Mesías” a un ejecutado en la cruz²²¹. Por eso no debemos pensar que Jesús crucificado se convirtió en el Mesías de la expectativa judía en virtud de su resurrección. Más bien deberíamos decir que el hecho de que Jesús hubiera sido crucificado y resucitado exigía una reconsideración de la mesianidad y una redefinición de cuál tenía que ser el papel de Jesús como Mesías²²². Ahora, a la luz de la muerte de Jesús,

²¹⁸ Véase Weiss, *Earliest Christianity*, 31, 118-119; Bousset, *Kyrios Christos*, 33; Bultmann, *Theology I*, 43; E. Schweitzer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zürich: Zwingli, 1962), 59-60; M. de Jonge, *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus* (Filadelfia: Westminster, 1988), 110; Barrett, *Acts*, 151-152 (esto “es una clara prueba de que Lucas utiliza en este punto una fuente; por sí mismo, él no se habría expresado de este modo”).

²¹⁹ Sobre Hch 3,20, véase *infra*, § 23.4f.

²²⁰ *Jesús recordado*, 730-738.

²²¹ N. Dahl, “The Crucified Messiah”, en D. H. Juel (ed.), *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine* (Minneapolis: Fortress, 1991), 27-47, obra a la que se hace referencia en *Jesús recordado*, 708-709; similarmente Stuhlmacher, *Biblische Theologie I*, 185. El pensamiento judío podía abrigar la convicción de que otros héroes del pasado habían sido exaltados al cielo, sin que ello supusiera reconocerles condición mesiánica, como sucedía, por ejemplo, con los justos (Sab 5,5.15-16), Adán y Abel (*TestAbr* 11, 13), Esdras (*4 Esd* 14,9), Baruc (*2 Bar* 13,3; etc.).

²²² Esta cuestión resulta tanto más significativa cuanto que recordamos la observación de Weiss sobre el carácter “inaudito” de la proclamación de Jesús como Mesías: “Ninguno de los movimientos mesiánicos de la época había sobrevivido a la caída de

parecía que el Mesías debía padecer (Lc 24,26-27.46; Hch 3,18; 17,3). Este proceso de redefinición, como ya hemos observado, formaba muy probablemente parte de “la enseñanza de los apóstoles” (§ 23.2b). Y es oportuno señalar de nuevo que esta redefinición teológica de “Cristo” probablemente llevó a los cristianos a centrarse en este nombre, evitando toda sospecha por parte de las autoridades romanas respecto a alguna eventual pretensión política²²³.

c. Jesús, constituido en Hijo de Dios con poder

La designación de Jesús como “Hijo de Dios” aparece –si bien con sorprendente infrecuencia– en las tradiciones de Hechos y en los primeros escritos del NT²²⁴. Pero la expresión más explícita de esa filiación está bien arraigada en recuerdos de la plegaria en la que el mismo Jesús se dirige a Dios como “*Abba*, Padre”²²⁵; e, indudablemente, la deducción formal de que Jesús era Hijo de Dios se incorporó muy pronto a la reflexión cristiana, como indica Gál 4,6. Particularmente notable es la estrecha correspondencia entre Hch 9,20, Gál 1,16 y 1 Tes 1,10: el entendimiento por Pablo de su conversión como encargo de anunciar al Hijo de Dios entre los gentiles (Gál 1,16) conecta perfectamente con el resumen que hace Lucas de la inicial predicación paulina, “que Jesús es el Hijo de Dios” (Hch 9,20), y con la síntesis más antigua que tenemos, efectuada por el propio Pablo, de su anuncio del Hijo de Dios, próximo a venir de los cielos (1 Tes 1,10). Así pues, hay buenos indicios de que, más o menos desde el principio, se consideró formalmente la filiación divina de Jesús.

Aquí encontramos, sin embargo, algo similar a lo que vimos en el caso de la mesianidad de Jesús (en relación con Hch 2,36), porque varias de las primeras referencias a Jesús como Hijo de Dios parecen indicar que llegó a serlo (solo) como resultado de su resurrección. La cita de Sal 2,7, “Tú eres mi Hijo; hoy te he engendrado”, con referencia explícita a la resurrección en Hch 13,33, cobra fuerza añadida mediante su utilización similar en Heb 1,5 y 5,5. Y Pablo, al comienzo de Romanos, probablen-

sus jefes (como se desprende de las palabras de Gamaliel en Hch 5,35ss.)” (*Earliest Christianity*, 14).

²²³ Quizá esto ayude a explicar por qué “Hijo de David” aparece tan poco en la primitiva reflexión cristológica, aparte de Rom 1,3, donde *kata sarka* (“según la carne”) podría tener una connotación ligeramente negativa (véase mi *Romans*, 12-13).

²²⁴ Hch 9,20; 13,33; Rom 1,3-4.9; 5,10; 8,3.29.32; 1 Cor 1,9; 15,28; Gál 1,16; 2,20; 4,4.6; Col 1,13; 1 Tes 1,10; también aparece en Ef 2,2, pero nunca en Santiago ni 1 Pedro.

²²⁵ *Jesús recordado*, 802-809.

te cita una fórmula anterior relativa a Jesús “constituido en Hijo de Dios con poder desde la resurrección de los muertos” (Rom 1,4)²²⁶. Pero una vez más, como en el caso de “Mesías”, es improbable que eso indujese a los primeros cristianos a negar la creencia de que Jesús llevó a cabo su misión como Hijo de Dios; el recuerdo de que había invocado a Dios con la palabra *Abba* estaba demasiado fresco y firmemente arraigado. Presumiblemente, pues, el lenguaje expresaba la sorpresa y el gozo ocasionados por la resurrección y la sensación de que con ella Jesús había sido exaltado, honrado públicamente por Dios como su Hijo. Pablo, que habla de que Jesús “fue constituido (*horisthentos*) en Hijo de Dios”²²⁷, difícilmente considera que esa condición no la tenía ya de antes: las dos partes de la fórmula de Rom 1,3-4 –la primera relativa a la vida de Jesús en la tierra– hablan de su filiación divina²²⁸. Para él, al menos, la resurrección representó una potenciación, no un reconocimiento inicial de esa filiación: “Hijo de Dios *con poder*”. En consecuencia, más que de resurrección es de exaltación la fórmula que encontramos en Rom 1,4.

d. Exaltación de Jesús como Señor

Habiendo perdido pronto “Mesías/Cristo” su sentido titular, el título más importante aplicable a Jesús pasó a ser “Señor”. Esta denominación tiene ciertamente relevancia para Pablo²²⁹, pero debió de quedar establecida mucho antes de él. Destaca, por ejemplo, el uso de la forma aramea *mar* en 1 Cor 16,22²³⁰, seguramente señal de que el título no tardó en quedar fijo en las comunidades de lengua aramea radicadas en Palestina²³¹. De hecho, hay marcados indicios de que la resurrección y la exaltación de Jesús

²²⁶ Véase mi *Christology in the Making*, 33-36.

²²⁷ Véase mi *Romans*, 13-14.

²²⁸ “La cristología adopcionista en dos etapas supuestamente subyacente a Rom 1,3-4 no tiene más contexto en la realidad del cristianismo primitivo que el adopcionismo que se ha creído ver detrás de Mc 1,9-11 par.” (Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 188).

²²⁹ Véase mi *Theology of Paul*, 244-252.

²³⁰ *Maranatha* se puede entender como *marana tha* o como *maran atha*, con la traducción, en ambos casos, de “¡Señor, ven!” Véase Conzelmann, *1 Corinthians*, 300-301; Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 183.

²³¹ 1 Cor 16,22 fue el fallo fatal en el intento de Bousset en sostener que “*ho kyrios* aplicado a Jesús en el sentido religioso solo se concibe en el seno de las comunidades helenísticas” (*Kyrios Christos*, 128); Bultmann pretendió defender a Bousset alegando que, originariamente, “Señor” de 1 Cor 16,22 hacía referencia a Dios (*Theology* I, 51-52). Véase también C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University, 1977), 36-43.

eran consideradas como su investidura con la dignidad de Señor. Lo que probablemente es una confesión bautismal establecida, reflejada en Rom 10,9, vincula la afirmación “Jesús es Señor” con la creencia de que “Dios lo resucitó de entre los muertos”, probablemente como expresión de ella²³². Pablo utiliza en Flp 2,6-11 un himno o pasaje himnico donde se atribuye la dignidad de Señor que tiene Jesús a su exaltación después de su muerte²³³. Y similarmente Hch 2,36 (“Dios lo ha hecho Señor y Cristo”) encierra la idea de que a Jesús le fue conferida la categoría de Señor como consecuencia de su exaltación (2,33)²³⁴. Una interesante confirmación del percibido vínculo entre la resurrección de Jesús y su título de Señor es la manera deliberada en que Lucas se abstiene de ponerlo en labios de contemporáneos de Jesús hasta después de que ha resucitado²³⁵.

En este caso, la influencia determinante parece haber sido Sal 110,1: “Dijo el Señor a mi Señor: ‘Siéntate a mi derecha, hasta que convierta a tus enemigos en estrado de tus pies’”. Jugara o no Jesús con esas palabras (cf. Mc 12,35-37 parr.)²³⁶, no hay duda de que este texto desempeñó un papel fundamental en la reflexión sobre la categoría de Jesús entre los primeros cristianos²³⁷. Su prominencia en múltiples escritos, ya citado explícitamente, ya simplemente aludido²³⁸, se explica mejor con la hipótesis de que proporcionó algunas de las respuestas más claras a las preguntas iniciales sobre qué decía la resurrección de Jesús respecto a su condición. Ya he sugerido que algo de esa reflexión se puede ver en el modo en que se introdujo Sal 110,1 en la tradición de Mc 14,62 parr.²³⁹. Llegara o no a formar parte anteriormente de la reflexión judía sobre el Mesías esperado, es obvio que el texto de los Salmos proporcionó la clave para uno de los grandes enigmas que la muerte y resurrección planteaba a sus primeros seguidores²⁴⁰.

²³² Cf. § 21 n. 211.

²³³ Cf. § 21 n. 217 e *infra*.

²³⁴ Véase *supra*, § 23.4b.

²³⁵ Moule, “The Christology of Acts”, en respuesta al juicio de Conzelmann de que Lucas hizo un “uso promiscuo de los títulos” (*Theology of Luke*, 171 n. 1).

²³⁶ *Jesús recordado*, 716-717, 735.

²³⁷ Véase mi *Theology of Paul the Apostle*, 246-249, con bibliografía en n. 58.

²³⁸ Mc 12,36 parr.; 14,62 parr.; Hch 2,34-35; Rom 8,34; 1 Cor 15,25; Ef 1,20; Col 3,1; Heb 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2; 1 Pe 3,22; una lista más completa en Albi, “*Scripture Cannot Be Broken*”, 217-219.

²³⁹ *Jesús recordado*, 844-848, 854, 857; cf. Albi, “*Scripture Cannot Be Broken*”, 229-230.

²⁴⁰ Véase especialmente D. M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (SBLMS 18; Nashville: Abingdon, 1973); Jucl, *Messianic Exegesis*, 135-150; M. Hengel, “‘Sit at My Right Hand!’”. The Enthronement of Christ at the Right

Yendo un poco más adelante en la especulación, creo probable que ese texto ayudase a comprender la importancia de lo acontecido a Jesús no simplemente como resurrección (el comienzo de la cosecha escatológica), sino también como exaltación. Una vez resucitado de entre los muertos, Jesús no había sido simplemente justificado (como los primeros mártires y los justos), sino exaltado al cielo para sentarse “a la derecha de Dios”. ¿Cómo podrían los primeros cristianos haber llegado a tal conclusión sin Sal 110,1? La *sessio ad dexteram Patris* es una confesión credal establecida tan de antiguo que resulta difícil, incluso a los muy versados en tradición cristiana, apreciar lo asombrosa que debió de ser semejante conclusión y afirmación cuando fue expresada por vez primera y con respecto a un crucificado²⁴¹. Como ya he indicado, en esto reside la permanente importancia de que Lucas hiciese ver claramente que no eran lo mismo la resurrección y la ascensión. Y aunque formulaciones anteriores hicieran esa distinción poco diáfana²⁴², en muchos casos fue la exaltación de Jesús resucitado lo más destacado de la imprecisa formulación, como ocurre de manera muy especial en el himno de Filipenses (2,8-11).

Naturalmente, en el contexto señalado, el título “Señor” llevaba consigo connotaciones de autoridad, dominio y supremacía. ¿Qué percepción se tenía de esto y qué aplicación se le daba en la primera comunidad cristiana? La respuesta, probablemente, nos viene indicada por la importancia

Hand of God and Psalm 110,1”, *Studies in Early Christology* (Edimburgo: Clark, 1995), 119-225; Albi, “*Scripture Cannot Be Broken*”, 216-236.

²⁴¹ Hay algunos paralelos cercanos con figuras legendarias (véase *supra*, § 21 n. 173 y § 23 n. 221), pero nada como esto. G. Jossa, *Jews or Christians? The Followers of Jesus in Search of Their Own Identity* (WUNT 202; Tübinga: Mohr Siebeck, 2006): “El aserto de la exaltación al cielo de Jesús (y de Jesús crucificado) sitúa de hecho al grupo de sus discípulos en una situación completamente diferente de la de los otros grupos judíos” (68); “Al Cristo se le atribuye un señorío que va más allá de los poderes habitualmente reconocidos al Mesías del Israel” (93). También Chester advierte de que esa cristología primitiva no puede ser explicada mediante una simple correlación entre Jesús y alguna de las figuras intermediarias de la teologización judía ya en la última parte del Segundo Templo, aunque atestiguan que la barrera entre las esferas divina y humana se iba haciendo cada vez más permeable; y concluye que “el fenómeno de la cristología primitiva solo puede entenderse como un fenómeno dentro de un contexto judío, con las figuras judías intermediarias constituyendo una parte integral, central, de ese contexto... [y que] las primeras experiencias visionarias del Jesús resucitado, transformado y situado junto a Dios en el mundo celestial son de importancia fundamental para el desarrollo de la cristología” (*Messiah and Exaltation*, 119-120). Contrástese con J. Carleton Paget, “Jewish Christianity”, *CHJ* III, 731-75: “En esa etapa temprana, no había conciencia por parte de ellos [los cristianos judíos] de que una adhesión a Jesús implicase algo negativo en cuanto a su compromiso permanente con la fe heredada” (742).

²⁴² Véase *supra*, § 22.2d.

del “nombre” de Jesús, puesto que en su nombre se realizaban bautizos y se obraban curaciones²⁴³. Quienes bautizaban y curaban lo hacían con base en la autoridad de Jesús, esto es, de Jesús resucitado de entre los muertos (Hch 3,15-16; 4,10-11). Y los bautizados, invocando el nombre del Señor Jesús (22,16; 1 Cor 1,2), se sometían a su potestad y devenían sus siervos. No está claro hasta qué punto se era consciente de las implicaciones de este uso: ¿es Hch 4,12²⁴⁴ un encomio entusiástico que expresa la excitación de lo que los primeros cristianos experimentaban y comenzaban a apreciar, o en su “exclusividad”²⁴⁵ refleja en realidad la teología más desarrollada del tiempo de Lucas (cf. 10,36c)? Tampoco está claro si esta afirmación de que Jesús era Señor llegó a verse como una verdadera amenaza política, ni, en caso afirmativo, si se llegó pronto a esa percepción. Pero resulta significativo que la oposición más temprana referida por Lucas sea la de jefes políticos y familias sumosacerdotales, que prohíben formalmente a Pedro y Juan volver a hablar “en este hombre” (Hch 4,17-18; 5,28.40). Es obvio que *no tardaron en hacerse manifestas implicaciones de un señorío que se atribuía potestades diferentes de las de los gobernantes de entonces*.

El aspecto más llamativo de la atribución a Jesús de poder “a la derecha de Dios” es el modo en que textos escriturísticos que hablaban de Dios como “Señor” empezaron a emplearse con referencia a Jesús. Esto se suele comentar de la teología de Pablo, sobre todo con respecto a los importantes pasajes 1 Cor 8,4-6 y Flp 2,9-11²⁴⁶, porque parecen indicar que Pablo relacionaba a Jesús con Dios²⁴⁷. Pero Flp 2,9-11 es seguramente la cita de un himno o poema anterior. Y en 1 Cor 1,2 quizá se haya utilizado una bien establecida definición de los cristianos como “los que invocan el nombre del Señor”, en probable eco de Jl 2,32, donde “el Señor” es Yahvé. Algo muy notable es que lo mismo sucede en el primer discurso de Pedro (Hch 2). El discurso está encerrado entre referencias a la profecía de Joel (2,17-21.39)²⁴⁸ y la culminante cita escriturística de Sal 101,1 (2,34-35);

²⁴³ Véase *supra*, § 23.2a, g.

²⁴⁴ No hay salvación en nadie más, “porque no hay bajo el cielo ningún otro nombre dado entre los hombres por el cual seamos salvados”. Sobre las oscuridades del texto griego, véase Barrett, *Acts* I, 232-233.

²⁴⁵ Schnabel, *Mission*, 421-423.

²⁴⁶ Cf. mi *Theology of Paul*, 245-246, 252-252, 253.

²⁴⁷ Véase particularmente Capes, *Old Testament Yahweh Texts*; también “YHWH Texts and Monotheism in Paul’s Christology”, en L. T. Stuckenbruck / W. E. S. North (eds.), *Early Jewish and Christian Monotheism* (JSNT 263; Londres: Clark International, 2004), 120-137; Bauckham, *God Crucified*; cf. Fitzmyer, *Acts*, 260-261, y véase *infra*, § 23.4h.

²⁴⁸ Barrett, *Acts* I, 156.

por eso cabe pensar que el Señor que los llama y al que ellos invocan no es sino el Señor Jesús exaltado.

¿Cuánto significado cristológico debemos leer en todo esto, y para los primerísimos tiempos de la nueva comunidad? La clave, una vez más, es probablemente Sal 110.1, porque el texto habla de dos Señores: el Señor Dios, y otro Señor exaltado a la derecha de Dios y descrito como “mi Señor”. Esto sería completamente inteligible si los primeros cristianos dejaron que el texto en cuestión determinase su lenguaje para referirse a Jesús, y si su inicial aplicación a Jesús de “Señor” supuso una utilización un tanto indiscriminada de otros textos con “Señor” que les parecieran oportunos²⁴⁹. Después de todo, Sal 110,1 indicaba que Jesús había sido exaltado a la derecha de Dios, nada menos. Esta exaltación exigía plena sumisión a aquel de cuyos enemigos pronto iba a hacer Dios estrado de sus pies. Es, pues, improbable que la aplicación de “Señor” a Jesús derive de consideraciones profundas sobre la condición divina del Jesús exaltado, al menos en esta etapa inicial; más bien parece deberse a un uso un tanto irreflexivo de Sal 110,1 en referencia a Jesús visto como el segundo Señor instalado por el Señor Dios a su derecha²⁵⁰. Pero, naturalmente, esta interpretación temprana de Sal 110,1 brindó unas posibilidades que iban a convertirse en un extraordinario filón para la subsiguiente cristología.

²⁴⁹ Dentro del texto de Hch 2,20-36, “el Señor” es Yahvé en 2,20.25 y 34a, mientras que es claramente Cristo en 2,34b y 36. En 2,21 y 39, “el Señor” es presumiblemente el Yahvé de Joel 2,32 (“el Señor, nuestro Dios”), aunque vemos por Rom 10,13 que el texto de Joel también fue aplicado (¿posteriormente?) a Cristo. En la oración de 1,24 es probablemente a Dios a quien se describe como *kardiognōstēs*, “conocedor del corazón”, como en la única otra aparición de esta palabra (15,8; cf. Lc 16,15) (véase Fitzmyer, *Acts*, 227 y los allí citados; si no Barrett, *Acts* 1, 103), si bien Lucas recuerda el episodio en que Jesús conoce los pensamientos guardados en el interior de los corazones (Lc 5,22; 9,47). Sobre toda esta cuestión véase mi “KYRIOS in Acts”, en C. Landmesser *et al.* (eds.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift*, O. Hofius Festschrift (Berlín: De Gruyter, 1997), 363-78. G. Schneider, “Gott und Christus als KYRIOS nach der Apostelgeschichte”, en J. Zmijewski / E. Nellenissen (eds.), *Begegnung mit dem Wort*, H. Zimmermann Festschrift (Bonn, 1980), 161-73, concluye que no se hace en Lucas-Hechos un uso mezclado de *kyrios*, puesto que cada vez la referencia es a Dios o bien a Jesús (171). Cadbury, *Beginnings* V, 374, tiene unos comentarios juiciosos.

²⁵⁰ “Estamos aquí [2,36] ante una cristología por depurar... aún no sometida a esa crítica teológica como la que pudo proporcionar Pablo. El que comparte el trono de Dios, su divinidad comparte; y el que es Dios, es lo que es desde y para la eternidad, o no es Dios. Esta verdad, aunque evidente, no fue percibida de inmediato; el asombroso hecho de la resurrección... marcó un contraste con la vida terrena de Jesús y obligó a sus discípulos a buscar una terminología que no pareciera completamente inadecuada” (Barrett, *Acts* 1, 152).

e. *Transmisor del Espíritu*

c 193

Una de las afirmaciones más sorprendentes —y menos comentadas— relativas al Jesús exaltado es la atribuida a Pedro de que el Padre, al exaltarlo a su derecha, le confirió el Espíritu Santo prometido, luego derramado por Jesús en Pentecostés (Hch 2,33). Es decir, fue el Cristo exaltado, no Dios, quien derramó el Espíritu del tiempo final. Por supuesto, Lucas entiende esto como el cumplimiento de la predicción del Bautista (1,5), también sin precedente²⁵¹. Pero la exaltación de Jesús trasladó esa expectativa a un plano distinto. Porque ahora se atribuía al Jesús exaltado el papel hasta entonces considerado posible solo para Dios, el de conferir su Espíritu a seres humanos²⁵². El pensamiento judío no encontraba extraña la atribución a hombres de otros papeles divinos. En particular, la idea de que héroes legendarios del pasado, como Adán y Abel, Henoc y Melquisedec, eran ya gloriosos seres celestiales sentados en tronos y dispuestos para participar en el juicio final la encontramos en varios escritos de la época²⁵³. El mismo Jesús era recordado anunciando que los discípulos de su círculo más inmediato se sentarían “en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel” (Mt 19,28/Lc 22,30). Y según Pablo, los santos iban a juzgar al mundo (1 Cor 6,2). Pero esto era cualitativamente distinto. Porque estando tan generalizada la idea de que *Dios* era el que daba el Espíritu, la atribución de esa función a *Cristo*, aunque hubiese recibido del Padre el Espíritu prometido (2,33), era un cambio realmente asombroso. Después de todo, se trataba del *Espíritu de Dios*. Nada en la religión y la teología judías podía servir de preparación para tal novedad²⁵⁴.

Es quizá significativo que Pablo no siga esa línea. En sus escritos es siempre Dios el que da el Espíritu²⁵⁵. Y el mismo Lucas, pese a servirse de

²⁵¹ Véase mi “Spirit-and-Fire Baptism”: *NovT* 14 (1972) 81-92, reeditado en *The Christ and the Spirit*. Vol. 2: *Pneumatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 93-102; también, *Jesús recordado*, 426-430. Más que la influencia de Sal 68,19, la expectativa del Bautista debió de relacionarse con Pentecostés (aunque ambas no son incompatibles) (véase *supra*, n. 100); cuando Ef 4,8 utiliza el salmo es para describir al Cristo exaltado otorgando dones a los hombres, dones de ministerio, no el Espíritu como tal.

²⁵² Como sucede en Is 44,3; Ez 36,26-27; 39,29, así como Jl 2,28-29. Similarmente, en Hch 5,31, el perdón lo concede el Jesús exaltado, mientras que en 11,18 es atribuido a Dios.

²⁵³ Véase § 21 n. 173, *supra*.

²⁵⁴ Véase especialmente M. Turner, “The Spirit of Christ and ‘divine’ Christology”, en J. B. Green / M. Turner (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, I. H. Marshall Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 413-436; Schnabel, *Mission*, 401; cf. Wilkens, *Theologie* I/2, 173-175.

²⁵⁵ 1 Cor 2,12; 2 Cor 1,21-22; 5,5; Gál 3,5; 4,6; 1 Tes 4,8; Ef 1,17; cf. las “pasivas divinas” de Rom 5,5 y 1 Cor 12,13.

un material kerigmático muy temprano para elaborar su sermón de Hch 2,14-39, tampoco hace mucho hincapié en ese papel de Cristo, más allá de repetir la afirmación de que Pentecostés fue el cumplimiento de la profecía del Bautista sobre la venida de uno que bautizaría con Espíritu Santo (Hch 1,5; 11,16)²⁵⁶. Posiblemente, pues, la atribución del Espíritu al Cristo no causaba particular extrañeza; simplemente se entendía que el Señor Dios había compartido otra de sus funciones con el Señor Cristo exaltado. La expectativa del Bautista de uno que vendría a bautizar con Espíritu no parece haber necesitado una radical redefinición o reatribución de funciones divinas. Ahora bien, la circunstancia de que Hch 2,33 parezca un fragmento algo aislado de una reflexión muy primitiva sobre el significado teológico de Pentecostés –y que su mismo aislamiento lo marque como vestigio– sugiere mucho sobre la especie de erupción volcánica desencadenada por Pentecostés, con sus percepciones y afirmaciones, algunas de las cuales no fueron tomadas ni desarrolladas posteriormente, al menos hasta el cuarto evangelista²⁵⁷.

f. Pronta venida (del Hijo del hombre)

Si Hch 2,33-36 contiene las más sorprendentes indicaciones de cristología temprana del discurso de Pedro, Hch 3,19 es el más sorprendente pasaje de su segundo discurso, quizá hasta el punto de constituir “la cristología más primitiva de todas”²⁵⁸. Lo central en él es la aserción de que Jesús el Mesías estaba ahora en el cielo y permanecería allí “hasta el tiempo de la restauración universal que Dios había anunciado hacía mucho tiempo por boca de sus santos profetas” (3,21)²⁵⁹. Aunque no se deduce nece-

²⁵⁶ Considerada la expectativa del Bautista, es dudoso que la acción de conferir el Espíritu nunca fuese relacionada con Jesús ya ascendido al cielo, como opina Hahn, *Titles*, 98).

²⁵⁷ Véase mi trabajo “Towards the Spirit of Christ: The Emergence of the Distinctive Features of Christian Pneumatology”, en M. Welker (ed.), *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 3-26.

²⁵⁸ Véase § 21 n. 162, *supra*. A lo largo del siglo XX se infirió regularmente que el concepto mesiánico más primitivo respecto a Jesús era el de Mesías venidero (usualmente mezclado con el mismo concepto sobre el Hijo del hombre); Bousset, *Kyrios Christos*, 45-52 (“the Messiah-Son of Man Faith”); Bultmann, *Theology I*, 33-3, 49 (“La importancia de Jesús como Mesías-Hijo del hombre reside no en todo lo que hizo en el pasado, sino por completo en lo que se espera de él en el futuro”); Hahn, *Titles*, 161-162 (“por tanto, al principio, la condición mesiánica de Jesús no fue confesada en vista de su resurrección y exaltación, sino respecto a su actuación con autoridad en la esperada parusía”); similarmente, Fuller, *Foundations*, 158-60. Pero véase § 21.3b, *supra*.

²⁵⁹ Sobre el significado de *apokatastaseōs pantōn*, “restauración de todas las cosas”, véase Fitzmyer, *Acts*, 288-289: “probablemente hace referencia de manera genérica a

sariamente que sea inminente el esperado regreso²⁶⁰, resulta difícil evitar la inferencia de que el arrepentimiento de Israel sería una señal fundamental para que regresara Jesús (3,19-20). Esto es tanto más destacable cuanto que, en discursos posteriores, el papel de Jesús como juez parece haberse convertido más en una afirmación de fe que en algo esperado para un futuro próximo (10,42; 17,31). No parece, pues, un tema particularmente lucano, y esto refuerza la posibilidad de que Lucas haya utilizado tal cual una tradición en este punto (3,19-21), en vez de amoldar material para expresar sus propios puntos de vista²⁶¹.

De todos modos, la expectativa de una venida inminente se hace sentir con intensidad a lo largo de la tradición cristiana primitiva. La oración aramea conservada en 1 Cor 16,22 expresa anhelo de que venga el Señor (Jesús). El eco más temprano de la predicación de Pablo habla igualmente de esperar a que el Hijo de Dios regrese del cielo (1 Tes 1,10), y es muy posible que el problema al que se refiere Pablo en su carta más antigua (4,13-18) estuviera ocasionado por la creencia de los tesalonicenses de que Jesús vendría (de nuevo) antes de que alguno de ellos hubiera muerto²⁶². Ya he señalado que en la percepción de lo que había sucedido a Jesús como “resurrección” estaba implícita la idea de que su vuelta a la vida era el comienzo de la resurrección general del fin de los tiempos, lo cual implicaba a su vez una previsión a muy corto plazo (§ 23.4a). Y no solo eso, sino que además el Espíritu del tiempo final ya había sido —o empezado a ser— derramado (§ 22.3c); como en el caso de Jesús (?), la consumación no podía tardar²⁶³. También hay que señalar la posibilidad de que esa previsión ofrezca una buena explicación de lo que parece igualmente un pensamiento a corto plazo detrás de la comunidad de bienes (§ 23.1c). Y aquí remito al lector a mi anterior sugerencia de que una de las primeras interpretaciones efectuadas de la lectura o audición de la tradición de Jesús fue seguramente que el dueño/señor/novio de las “parábolas de crisis”, que iba a regresar, no era otro que el mismo Jesús (*supra*, en n. 118)²⁶⁴.

una esperada restauración universal, cósmica, a menudo mencionada vagamente en profecías judías y en escritos apocalípticos”, y cita Mal 3,24; Is 62,1-5; 65,17; 66,22; 1 Hen 45,4-5; 96,3; 4 Esd 7,75.91-95; TestMo 10,10 (289).

²⁶⁰ “Como señala Weiser, no es tanto que el arrepentimiento apresure la parusía como que es necesario para que llegue el tiempo de salvación” (Barrett, *Acts*, 203).

²⁶¹ Cf. 2,17 (véase *supra*, § 21 en n. 153).

²⁶² Véase *infra*, § 31.5.

²⁶³ *Jesús recordado*, 550.

²⁶⁴ Cf. *Jesús recordado*, 12.4g y 848, 853-854, 858; véase también M. Casey, *The Solution to the “Son of Man” Problem* (LNTS 343; Londres: Clark International, 2007), cap. 11.

Son muy llamativos los indicios de la tradición de Jesús respecto hasta qué punto la denominación “hijo del hombre”, que él se aplicaba a sí mismo, pasó a ser, en el proceso de tradición, “el Hijo del hombre”²⁶⁵. Habida cuenta de que el título “Hijo del hombre” no ha dejado huella en ninguna otra tradición primitiva fuera de Hch 7,56²⁶⁶, debemos deducir que ese uso de la tradición de Jesús no originó una cristología del Hijo del hombre independiente de la misma tradición²⁶⁷ y que esta innovación dentro de ella ocurrió muy tempranamente. Aquí lo esencial es la ulterior posibilidad de que las primeras transmisiones orales de la tradición de Jesús cambiasen lo que podríamos llamar “dirección del viaje”²⁶⁸; o sea, que la expectativa de Jesús de una ida gloriosa *al* cielo fuese transformada en la esperanza cristiana de su (nueva) venida *del* cielo. O, mejor, que la esperanza de Jesús expresada en el lenguaje de la visión de Daniel de uno como un hijo de hombre que iba hacia el “Anciano de Días” (Dn 7,13-14) fuese reinterpretada rápidamente, a la luz de luz del triunfo ya cierto de Jesús, transformándose en la esperanza cristiana de que volvería como Hijo del hombre desde el cielo.

A la pregunta de por qué surgió la expectativa de la nueva venida de Jesús no se puede responder de manera inmediatamente clara. Existía la creencia de que, a su muerte, otros héroes y santos del pasado habían sido exaltados al cielo, sin que por ello se concluyese que iban a volver de allí²⁶⁹. Parte de la respuesta podría estar en el natural deseo (o temor) de que un personaje particularmente importante reapareciera en el escenario de la historia; no hay más que poner como ejemplo el “pánico” sobre el Nerón redivivo en las últimas décadas del siglo I²⁷⁰. O pudiera ser que esa creencia fuera considerada como una revelación durante el período de las apariciones postpascuales. Sin embargo, solo hay dos referencias a esa revelación:

²⁶⁵ *Jesús recordado*, 855-858; quienes creen que Jesús entendía como distinto de él mismo al Hijo del hombre que iba a venir deberían decir más bien que los discípulos postpascuales dieron el paso de identificar a Jesús con el Hijo del hombre (cf., por ejemplo, Hahn, *Titles*, 33-34; Schenke, *Urgemeinde*, 127-129, 137).

²⁶⁶ La expresión “hijo del hombre” de Heb 2,6 (Sal 8,4) y Ap 1,13 y 14,14 (Dn 7,13) no es titular; simplemente cita o refleja los dos pasajes escriturísticos donde aparece.

²⁶⁷ Véase mi *Christology in the Making*, 90-82.

²⁶⁸ Cf. *Jesús recordado*, 853-855.

²⁶⁹ Excepcionalmente se esperaba el regreso de Elías (Mal 3,1-3; 4,5; Eclo 48,10-11; Mc 6,15 par.; 8,28 parr.) y, en algunos círculos, el de Henoc (*1 Hen* 90,31; *ApEl* 5,32; Ap 11,3-4), pero estos no habían muerto y, por tanto, podían estar como “en reserva” para un nuevo servicio en la tierra.

²⁷⁰ Véase D. Aune, *Revelation* (WBC 52; Nashville; Nelson, 1997, 1998), 737-740.

en el cuarto evangelio (Jn 21,22) y en la noticia lucana de la ascensión de Jesús (Hch 1,1), y tiene carácter de instrucción únicamente en la segunda. Es quizá más significativo el hecho de que Pablo, en su enseñanza sobre la manera en que se producirá la parusía, recalque que eso lo dice él “como Palabra del Señor” (1 Tes 4,15); o sea, probablemente como una declaración profética efectuada en una reunión de cristianos tesalonicenses que habían planteado a Pablo el problema que suponía para ellos ver cómo iban muriendo creyentes de su comunidad antes de que hubiera acontecido la segunda venida de Jesús (4,13)²⁷¹.

Mi conjetura es que, inicialmente, Jesús no era recordado hablando de su regreso, ni durante la misión ni en las instrucciones posresurreccionales. Pero, en una primera reflexión tras su marcha, sus “parábolas de crisis” dieron pie a la interpretación de que Jesús, veladamente, había hablado en ellas de su regreso, y casi de manera inmediata fueron entendidas como expresión de la idea e intención de Jesús sobre la cuestión. Simultáneamente, o como consecuencia, la reflexión sobre Jesús como Hijo del hombre causó la inferencia de que su esperado “venir sobre las nubes” (Mc 13,26 parr.; 14,62 par.) debía entenderse como una (nueva) venida a la tierra. Aparte de esto conviene observar que la esperanza de la parusía no dependía de una cristología relativa al Hijo del hombre, sino que muy pronto fue afirmada con respecto a Jesús como Mesías (Hch 3,20), como Hijo de Dios (1 Tes 1,10) y como Señor (1 Cor 16,22).

Un ulterior factor podría ser que, al intentar los primeros cristianos hallar textos escriturísticos que arrojasen luz sobre su situación pospascual, Mal 3,1 hubiese cobrado actualidad de un modo nuevo. Porque predecía que “el Señor a quien buscáis vendrá enseguida a su templo”. Este pasaje pasó pronto a formar parte de la reflexión sobre Juan el Bautista (Mt 11,3.10/Lc 7,19.27; Mc 1,2)²⁷², de modo que Mal 3,1 bien podría haber iluminado cualquier intento de entender la relación del Bautista con Jesús, y el énfasis final de Jesús en el templo (Mc 11,17 parr.)²⁷³. Un aspecto importante de esta hipótesis es que ayudaría a explicar por qué parece que los discípulos galileos volvieron a Jerusalén (¿para Pentecostés?), se establecieron allí y acudieron regularmente al templo; de hecho, ninguna persona de intenso sentimiento religioso se habría radicado en Jerusalén de

²⁷¹ Véase mi *Theology of Paul*, 303-304, donde señalo que la tradición de Jesús conservada en Mc 13 podría haber estimulado la “palabra (profética) del Señor”: otro ejemplo de que la tradición de Jesús fue objeto de reflexión y no transmitida sin más (véase *supra*, § 21.5).

²⁷² Véase *Jesús recordado*, 412, 430, 519.

²⁷³ *Ibid.*, 719-723, 734.

no ser por la cercanía del lugar santo²⁷⁴. Cabe pensar, pues, que los primeros cristianos esperaban que el regreso de Jesús aconteciera en el templo o, posiblemente, en el cercano monte de los Olivos (Zac 14,4). El mismo Lucas preveía un período más largo antes de los acontecimientos finales: primero tenían que realizarse las prioridades de Hch 1,8²⁷⁵. Pero su uso del material más temprano de 3,19-21 indica que no quería borrar por completo la primitiva esperanza de una venida inminente. Y la famosa sugerencia de Conzelmann de que para Lucas el Espíritu era la solución al problema (demora) de la parusía, el “sustitutivo” (*Ersatzmittel*) de la parusía inminente²⁷⁶, es errada por cuanto quita excesiva importancia a la efervescencia escatológica provocada, según Lucas, por Pentecostés: la efusión del Espíritu como la marca de “los últimos días” (217)²⁷⁷.

No menor importancia reviste el hecho de que esa expectativa podría explicar en buena medida lo que, en la fase inicial del nuevo movimiento (Hch 1-5), parece una muy escasa disposición a evangelizar más allá de los límites de Jerusalén²⁷⁸. Por supuesto, este aspecto sorprendente podría deberse simplemente al modo en que expone Lucas las fases de expansión de la fe durante la primera generación cristiana: pospone hablar de expansión hasta la persecución subsiguiente al martirio de Esteban (8,1-4)²⁷⁹. Aun así, la concentración exclusiva en Jerusalén a lo largo de los caps. 1-7, más la descripción de la expansión inicial como una consecuencia providencial de la persecución (8,4), parecen extrañas a la luz del programa expuesto en 1,8. ¿Hubo, pues, falta de impulso y alcance evangelizador entre los pri-

²⁷⁴ “Si Jerusalén con su templo no hubiera continuado siendo un foco de la esperanza de los discípulos, tendríamos que preguntarnos por qué se establecieron allí pese al peligro que de ello se derivaba” (Wedderburn, *History*, 31).

²⁷⁵ Conzelmann, *Theology of Luke*, 95-136; cf. Haenchen: “[Lucas] ha renunciado decididamente a toda espera de un final inminente” (*Hch*, 143).

²⁷⁶ Conzelmann, *Theology of Luke*, 95, 135-136; similarmente, Haenchen, *Acts*, 179.

²⁷⁷ Pesch, *Apg.* I, 70, y véase *supra*, § 21.3a(3) y 22.3c. “Un entusiasmo escatológico-apocalíptico que, hasta donde sabemos, carece de precedentes en la historia judía entre la vuelta del exilio y el período talmúdico” (Hengel / Schwemer, *Paul*, 28).

²⁷⁸ “La iglesia de Jerusalén no consideraba una obligación la misión a los paganos” (Bultmann, *Theology I*, 55). Aunque Mt 10,5-6 es dominical (*Jesús recordado*, 502, 585, 589, 614), seguramente fue conservado (solo en el círculo de Mateo) porque expresaba (¿y justificaba?) una continua actitud conservadora respecto a la misión entre los gentiles.

²⁷⁹ En cuyo caso la promesa “a los que estáis lejos” (2,39) podría contener para Lucas (como 1,8) una predicción, aunque como formulación original podría haber estado relacionada principalmente con los judíos de la diáspora (cf. 2,5; Jl 2,32), al igual que Is 57,19, texto del que también puede ser reflejo.

meros cristianos de Jerusalén simplemente porque se consideraba inminente el regreso del Mesías? Quizá la lectura más sencilla de los datos, un tanto confusos, es que la esperanza de que fuera restaurado el reino de Israel continuaba siendo un factor determinante en aquella comunidad (obviamente, la restauración estaría centrada en Jerusalén). Y Hch 1,8 representaría la conciencia de que era necesario proyectarse fuera del marco jerosolimitano, idea que habría ido creciendo solo lentamente en la nueva secta y que sería muy debatida dentro de ella.

Pero, cualesquiera que fueran sus orígenes y su contenido, la idea de una parusía inminente era un aspecto destacado de lo que aquellos cristianos creían acerca de Jesús²⁸⁰, aunque no el más significativo²⁸¹. Y en todo caso constituye un nuevo indicador del estado de ánimo entusiástico y febril y de las motivaciones que caracterizaron a la primera comunidad de Jerusalén.

g. Otras apreciaciones tempranas de Jesús

De las otras referencias primitivas a Jesús de carácter titular conservadas en los primeros discursos de Hechos, “el santo y justo” (3,14) y “guía” (3,15)²⁸² no aumentan mucho nuestro conocimiento de la cristología, si bien “Salvador” (5,31) indica al menos alguien que conduce a su pueblo fuera de peligro, como los salvadores de antaño²⁸³. Más interesantes son los ecos de cristología profética: las citas de Dt 18,15-16 en Hch 3,22-23 y 7,37 y la descripción de Jesús como profeta inspirado por el Espíritu en

²⁸⁰ La idea general no es objeto de discusión, pero Hahn, *Titles*, y Fuller, *Foundations*, cap. 6, esquematizan en exceso el desarrollo del pensamiento relativo a Jesús, infiriendo que su exaltación no se convirtió en un hecho de significación cristológica hasta la comunidad helenística, puesto que la comunidad palestina estaba centrada en su parusía.

²⁸¹ “Sin duda, el testimonio de la resurrección de Jesús, y no el anuncio de su inminente regreso, debió de ser el punto focal” (Goppelt, *Apostolic*, 37).

²⁸² Más detalles y bibliografía en Barret, *Acts*, 197-198, 290; Fitzmyer, *Acts*, 286. Cuando Jesús es llamado “guía de vida”, es decir, “guía a la vida” (Barrett, 198), la imagen evocada es la de Heb 2,10.

²⁸³ Jue 3,9,15; Neh 9,27; la diferencia en el segundo caso es que Dios dio a Israel salvadores cuando el pueblo clamó a él, mientras que Jesús salva dando arrepentimiento, así como perdón de los pecados, lo cual seguramente quedó de manifiesto en la comunidad más temprana por los números de los arrepentidos (2,38-41; 3,19-4,4). El extendido uso del epíteto “salvador”, aplicado también a personas merecedoras de él (BDAG, 985), hace improbable que primero se utilizara para Jesús en deliberado desafío al culto imperial (un estudio anterior en Cadbury, *Beginnings* V, 371 y n. 2).

10,38 (similarmente en 2,22). Como quedó dicho (§ 21.3b[6]), “profeta” fue luego percibido como un título inadecuado para expresar toda la categoría de Jesús. Lo más probable es que figurase en los primeros intentos cristianos de entenderlo²⁸⁴, presumiblemente en continuidad con la recordada tendencia de Jesús a relacionar su misión con una actividad profética²⁸⁵. Por lo demás, el título ofrece un nuevo indicio de que la primera comunidad anduvo buscando categorías y lenguaje apropiados para hablar de Jesús.

Más interesante es la designación de Jesús como *pais* (“siervo”) de Dios (3,13.26; 4,25.27.30). Como ya he señalado (§ 21.3b), el lenguaje procede casi con seguridad de Is 52,13 en la versión de los LXX: “mi siervo (*pais*)... será glorificado”. Es notable, sin embargo, que esta alusión al famoso Canto del Siervo de Is 52,13–53,12 exprese solo una teología de sufrimiento y triunfo final (3,13–15), mientras que otras alusiones a él en conexión con el sufrimiento de Jesús, aunque todavía tempranas, lo utilizan para expresar una teología de expiación²⁸⁶. Similarmente, las referencias a Jesús colgado de un árbol (5,30; 10,39; cf. 13,29), con su alusión a Dt 21,22–23²⁸⁷, parecen apuntar a la ignominia de que era objeto el cadáver del ejecutado, aunque ciertamente Lucas no se esfuerza en igualar a Pablo (Gál 3,13) en cuanto a sacar deducciones teológicas del pasaje deuteronomico²⁸⁸. El pertinente y persistente tema de los primeros capítulos de Hechos es resumido en la repetida acusación: “Vosotros ejecutasteis a Jesús, pero Dios lo resucitó de entre los muertos”²⁸⁹.

²⁸⁴ Hahn, *Titles*, 372–388; “La concepción de Jesús como el Moisés escatológico desempeñó un papel importante en la tradición palestina” (383); similarmente, Fuller, *Foundations*, 169.

²⁸⁵ Véase *Jesús recordado*, § 15.6 (746–750).

²⁸⁶ Cf. Mc 10,45; Rom 4,24–25; 1 Pe 2,22–25; sobre 1 Cor 15.3b véase § 23.5a, *infra*.

²⁸⁷ Véase especialmente Fitzmyer, *Acts*, 337.

²⁸⁸ Pero véase D. P. Moessner, “The ‘Script’ of The Scriptures in Acts: Suffering as God’s ‘Plan’ (*boulê*) for the World for the ‘Release of Sins’”, en Witherington (ed.), *History*, 218–250.

²⁸⁹ Hch 2,23–24; 3,14–15; 5,30–31; 13,28–30. “Las alusiones a Isaías parecen haber proporcionado a los seguidores de Jesús un medio de referirse a su muerte y triunfo final... Quizá, pues, no deberíamos hablar del Siervo Doliente, sino del ‘siervo rechazado y luego justificado’, reconociendo que Isaías 52–53 fue importante sobre todo como modo de tratar sobre la humillación y exaltación de Jesús” (Juel, *Messianic Exegesis*, 131–133). “Es la acción de Dios de darle el triunfo después del sufrimiento lo que confiere significación al Siervo” (Barrett, *Acts*, 194).

h. La devoción de Cristo

Larry Hurtado sostiene que lo que él llama “devoción de Cristo” puede datarse en los primeros días del cristianismo²⁹⁰. En efecto, “devoción” al Jesús resucitado hubo indudablemente desde el principio. Jesús había sido exaltado a la derecha de Dios, y, de acuerdo con Sal 110,1, en breve sus enemigos iban a verse forzados a someterse a él. Había sido enaltecido como Mesías de Israel y recibido poder como Hijo de Dios. Se había convertido en Señor. La efusión del Espíritu de Dios era atribuida a su mediación. Pronto iba a manifestar su potestad celestial. Sus discípulos se identificaban actuando sobre la base de su nombre²⁹¹. Se entiende, pues, perfectamente que quienes lo seguían lo invocasen como Señor (1 Cor 1,2) y expresasen con un *marana tha* el anhelo de su pronto regreso (1 Cor 16,22). Desde cualquier punto de vista, la definición de todo esto no es otra cosa que “devoción de Cristo”.

Otra cuestión es que la veneración claramente así manifestada fuera también descrita como “adoración”. Si se entiende la acción de adorar como rendir el homenaje debido solo a Dios (o a un dios), entonces no está claro que se adorase a Jesús en la primerísima fase del movimiento cristiano²⁹². El papel fundamental de Sal 110,1 en el inicio del desarrollo cristológico permi-

²⁹⁰ Hurtado, *Lord Jesus Christ*, particularmente el cap. 3; véase también su *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids; Eerdmans, 2005). Weiss estaba también convencido de que los primeros discípulos “ya... empezaron a orar [a su Señor exaltado]. Este es el paso más importante de toda la historia de los orígenes del cristianismo, el anticipo de lo que iba a ser la ‘religión de Jesús’” (*Earliest Christianity*, 37); y relaciona esa devoción con “la continua influencia de la personalidad de Jesús” (39).

²⁹¹ Hurtado hace gran hincapié en esto: “Entiendo que la temprana utilización por los cristianos del nombre de Jesús representa una novedosa adaptación de la preocupación monoteísta y práctica religiosa judía. Los primeros cristianos veían a Jesús como el único agente importante del único Dios, y en su piedad extendieron la exclusividad de ese Dios para incluir a su solo representante significativo” (*Lord Jesus Christ*, 204).

²⁹² J. L. North, “Jesus and Worship, God and Sacrifice”, en Stuckenbruck / North (eds.), *Early Jewish and Christian Monotheism*, 186-202, apunta que la “adoración” (*proskynēsis*) es demasiado imprecisa para deducir que Jesús era considerado como divino y añade que era el sacrificio ofrecido, más que la *proskynēsis*, lo que daba idea de culto a la divinidad. En el mismo volumen, L. T. Stuckenbruck, “Angels’ and ‘God’: Exploring the Limits of Early Jewish Monotheism”, 45-70, observa que algunas fuentes judías podían emplear lenguaje indicativo de veneración referido a seres angélicos, aun dentro de un pensamiento completamente monoteísta. Y W. Horbury, “Jewish and Christian Monotheism in the Herodian Age”, 16-44, concluye que “las condiciones de la época herodiana... eran muy favorables para la interpretación del mono-teísmo judío de modos que los monoteístas rigurosos habrían evitado y que, de hecho, más tarde trataron de evitar” (44).

tió un pleno reconocimiento de Jesús como “mano derecha”, “virrey” o “gran visir” de Dios y, en condición de tal, como acreedor a toda veneración, honra y obediencia. Pero ello implicaba que el señorío de Dios era de algún modo distinto y aún más inefable. Lucas refleja algo de esto en la formulación primitiva conservada en Hch 3,20, donde se expresa el deseo de que “el Señor” (= Dios) envíe al Mesías, es decir, a Jesús; y lo mismo sucede en la reiterada frase paulina “el *Dios* y Padre de nuestro *Señor* Jesucristo”²⁹³. De hecho, la única vez que Pablo intenta explicar la relación entre los dos Señores implícita en Sal 110,1 (1 Cor 15,24-28) aclara la trascendente finalidad de la divinidad de Dios (15,28). Es sumamente dudoso que la cuestión fuera tratada a fondo antes de Pablo, el primer gran teólogo del cristianismo²⁹⁴.

Hay que suponer, por tanto, que la cristología más temprana no surgió de una profunda reflexión. Algunas de las asombrosas declaraciones efectuadas sobre Jesús y pasajes de la Escritura aplicados a él debemos considerarlos probablemente como expresiones de entusiasmo exultante y honda veneración con respecto al que tan recientemente había caminado por los montes de Galilea y a orillas del lago Genesaret. Esta respuesta instintiva de los primeros cristianos fue el comienzo de una trayectoria cada vez más elevada en la valoración de Jesús. Pero los datos de los que disponemos nos hacen dudar de que debamos decir más.

23.5 El significado de la muerte de Jesús

Queda por considerar una cuestión importante. ¿Qué idea tenían los primeros cristianos de la muerte de Jesús? En particular, ¿cuándo empezaron a atribuirle un significado salvífico? O, más concretamente, ¿cuándo empezaron a entender la muerte de Jesús como un (o el) sacrificio en expiación efectiva por los (o sus) pecados? Ya he señalado lo difícil que es sacar de los textos disponibles la conclusión de que el mismo Jesús previó su muerte desde esa perspectiva, pese a la insistencia de algunos autores en que Isaías (53) pudo haber influido en su pensamiento sobre la cuestión²⁹⁵. Pero

²⁹³ Véase mi *Theology of Paul*, 244-260; también *infra*, § 29.7d.

²⁹⁴ Hurtado no entra suficientemente en la cuestión de cómo pudo ser percibida la relación mutua entre los dos Señores de Sal 110,1 (*Lord Jesus Christ*, 179-185), y es necesaria una mayor clarificación de la relación entre “devoción cultural” (su expresión básica) y “adoración”; véase mi artículo de *ExpT* 116 (2004-5) 193-96, e *infra*, § 29.7d. Jossa se muestra aún menos parco en su afirmación de que la primera comunidad palestina ya “adoraba” a Jesús como Señor (*Jews or Christians?*, 71-74).

²⁹⁵ *Jesús recordado*, § 17.5d; el libro dirigido por Janowski y Stuhlmacher al que hago referencia allí (913 n. 221) se encuentra ya disponible en traducción inglesa (véase *supra*, n. 94).

Pablo recuerda en 1 Cor 15,3b que el mensaje que él recibió en el tiempo de su conversión, o poco después²⁹⁶, contenía como primer artículo “que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras”. La fórmula completa, bien estructurada, es evidentemente fruto de un consenso detenido y cuidadoso²⁹⁷, y nos retrotrae a un año o dos del surgimiento del cristianismo.

a. 1 Cor 15,3

En una tradición religiosa para la que era axiomático que los pecados requerían expiación mediante sacrificio, una formulación como la de 1 Cor 15,3 – “Cristo murió por nuestros pecados” – solo puede significar que la muerte de Jesús era ya entendida como sacrificial. Lo mismo cabe deducir de la frase final: “según las Escrituras”. Es verdad que las Escrituras ofrecían precedentes o modelos en los que podía basarse el entendimiento de la muerte de Jesús como un desenlace positivo: sacrificio de alianza o sacrificio pascual (ninguno de los dos “por los pecados”), justo doliente o mártir²⁹⁸. Pero la expresión “por nuestros pecados” lleva la alusión firmemente hacia las regulaciones escriturísticas para el sacrificio por los pecados y el Día de la Expiación, o hacia otros modelos en la medida en que contengan la imagen sacrificial o se fundan con ella²⁹⁹. No es necesaria una alusión específica a Is 53 para que la alusión sea intensa y clara³⁰⁰.

²⁹⁶ Presumiblemente, en Damasco o Antioquía (Gál 1,17; Hch 11,25-26).

²⁹⁷ Véase *supra* § 21.4e, n. 212.

²⁹⁸ Ya he sugerido que estas categorías son las que con más claridad o probabilidad configuraron las referencias de Jesús a su muerte inminente; véase *Jesús recordado*, § 17.5.

²⁹⁹ Muy notablemente 4 Mac 17,22. Contrástese con Hahn, *Theologie* I, 152-153 (el pensamiento era el de una “expiación no cultural”).

³⁰⁰ En años recientes se ha argumentado insistentemente sobre la presencia de un eco intencionado de Is 53,4-6.8.11-12 (especialmente de 53,5) en 1 Cor 15,3b (“Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras”); véase Hofius, “The Fourth Servant Song”, 177-180; W. R. Farmer, “Reflections on Isaiah 53 and Christian Origins”, en W. H. Bellinger / W. R. Farmer (eds.), *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins* (Harrisburg: Trinity Press International, 1998). También Hengel está convencido de que “Is 53 tuvo alguna influencia en el origen y la formación del primer kerigma” (*Atonement*, 59-60, también 36-39). Otros no están tan seguros de que se pueda inferir una alusión específica; véase el estudio, con bibliografía, de Thielson, *1 Corinthians*, 1190-1192, y Schrage, *1 Korinther* 4, 32-34. S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (Londres: SPCK, 1951), piensa que las “posibilidades soteriológicas del concepto del Siervo Doliente no fueron desarrolladas por cristianos judíos, puesto que el énfasis en la crucifixión fue calculado para constituir un obstáculo a la comprensión y el apoyo de los fariseos” (xiv, 77).

El entendimiento de la muerte de Jesús como sacrificio de expiación era, sin duda, un artículo de fe, que Pablo abrazó de buena gana³⁰¹. Resulta obvio, por la manera en que él se refiere al tema, que esa visión era compartida mayoritariamente y no cuestionada en círculos cristianos³⁰². En primer lugar, Pablo toma frecuentemente otras fórmulas primitivas, cuya amplia aceptación y resonancia puede dar por cierta³⁰³. Y en segundo lugar, él nunca juzga necesario explicar con algún detalle su propia creencia en la muerte de Jesús como sacrificio³⁰⁴. Parece, pues, que Pablo no consideraba la doctrina sobre la muerte de Jesús “por nuestros pecados” como característicamente suya y que tampoco vio ninguna necesidad de desarrollarla. Resumiendo: más que en relación con cualquier otra cuestión de doctrina cristiana primitiva, en los escritos de Pablo podemos leer un consenso teológico por lo que respecta a la muerte de Jesús.

El texto de 1 Cor 15,3b ha dado ocasión a un prolongado debate sobre si se puede percibir una versión aramea bajo su formulación griega, siendo principales puntos de discusión la falta de un equivalente semítico a “según las Escrituras” y la cuestión de si *Christos* sin artículo puede ser una traducción del arameo³⁰⁵. No debemos olvidar, sin embargo, que aunque una forma aramea pudo verse fielmente al griego sin dar como resultado una traducción *literal*, cabría esperar que una fórmula credal fuera más rígida. Aun así, Hechos atestigua la presencia en Jerusalén, desde los primerísimos tiempos (Hch 6,1), de los llamados “helenistas”; es decir, presumiblemente de judíos de la diáspora que, aunque radicados ya en Jerusalén, hablaban solo griego (de ahí el nombre de “helenistas” = grecohablantes)³⁰⁶. En otras palabras, es completamente razonable suponer que la fórmula confesional fue compuesta por convertidos de lengua griega, pero ya en Jerusalén y en época aún muy temprana.

³⁰¹ Véase mi *Theology of Paul the Apostle*, 207-223.

³⁰² Hengel, *Atonement*, 53-54.

³⁰³ Rom 4,25; 5,6.8; 8,32; 14,15; 1 Cor 8,11; 11,24; 2 Cor 5,14-15; Gál 1,4; 2,20; 1 Tes 5,10. Véase *supra*, § 21.4e. Podría bastar Rom 4,25 para inclinar la conclusión del lado de una alusión deliberada a Is 53 en 1 Cor 15,3 (Hengel, *Atonement*, 35-38). M. D. Hooker, “Did the Use of Isaiah 53 to Interpret His Mission Begin with Jesus?”, en Bellinger / Farmer (eds.), *Jesus and the Suffering Servant*, 88-103, acepta ahora que Rom 4,25 contiene un claro eco de Is 53 (101-103), eco que no había reconocido en su libro anterior *Jesus and the Servant* (Londres: SPCK, 1959).

³⁰⁴ Contrástese con Hebreos, particularmente con 9,1-10,18.

³⁰⁵ Véase Pokorny, *Genesis*, 64 n. 4, y el breve examen de Schrage (*1 Korinther* 4.23-24).

³⁰⁶ Véase *infra*, § 24.2.

En suma, tras nuestro examen inicial de la fórmula prepaulina, la creencia de que la muerte de Jesús fue un sacrificio de expiación podemos retrotraerla con cierta seguridad a los primeros días de la iglesia de Jerusalén, aunque la más antigua expresión de ella a las que podemos llegar indica que la fórmula fue seguramente acuñada por creyentes de lengua griega. ¿Debemos dar un paso más y atribuir el origen de la creencia misma a los cristianos helenistas?

b. El testimonio de Hechos

Hay en todo esto algo desconcertante. Es bastante claro que muy pronto se entendió que Jesús había muerto “por nuestros pecados”. Pero al mismo tiempo vemos una extraña desconexión entre los hechos que rodearon su muerte y las expresiones más antiguas de esa idea evidenciadas en las cartas paulinas. Esta desconexión que, a juzgar por Hechos, la primitiva iglesia de Jerusalén dejó sin remediar parece indicar cierta incoherencia entre los datos y plantea con mayor apremio la pregunta “¿cuándo?”.

La cuestión es de una importancia manifiesta. Porque si los primeros cristianos creían que la muerte de Jesús era un sacrificio expiatorio y recordaban que él así se lo había enseñado, tal creencia tuvo que afectar a su actitud respecto a los ritos de las ofrendas por los pecados y del Día de la Expiación que se celebraban en el templo de Jerusalén. Si la muerte de Jesús había sido una verdadera ofrenda por los pecados —de hecho, *la* verdadera ofrenda—, entonces era inevitable concluir que el rito de expiación en el templo resultaba ya innecesario, superfluo, obsoleto; que la muerte de Jesús había reemplazado completamente a ese culto como medio de purificación de las culpas. Las conclusiones a las que llegó Hebreos a su debido tiempo (Heb 10,1-10) ya habrían sido sacadas en el comienzo mismo del movimiento cristiano. Y en tal caso, seguir asistiendo al templo y depender de sus ritos habría significado negar la validez del Evangelio y la efectividad de la muerte de Jesús por “los pecados”; habría sido equivalente a una apostasía, como nuevamente iba a señalar pronto Hebreos (6,4-8; 10,26-31).

Pero ocurre que los primeros cristianos *no* sacaron esa conclusión. Según Hechos, los miembros de la comunidad de Jerusalén *siguieron* acudiendo al templo. Pedro y Juan iban allí a la hora nona (3,1)³⁰⁷, es decir, la hora en que se ofrecía el sacrificio Tamid de la tarde³⁰⁸. Ese sacrificio de un

³⁰⁷ La traducción de Hch 3,1 podría ser: “Pedro y Juan solían ir al templo a la hora de la oración, la hora nona” (cf. 2,46).

³⁰⁸ Josefo, *Ant.*, 14,65; Dn 9,21. La oración en el momento del sacrificio era la práctica habitual (Falk, “Jewish Prayer Literature”, 296-297).

cordero, dos veces al día, probablemente no era considerado expiatorio³⁰⁹, pero sí esencial para el continuo bienestar de Israel, incluidos los judíos de la diáspora³¹⁰. El hecho de que los primeros cristianos siguieran yendo al templo para esta parte del culto obliga a preguntarse si la concepción de la muerte de Jesús como el sacrificio final había arraigado ya en la mente y, por tanto, en la práctica de sus seguidores. Además, seguramente debemos inferir que aquellos creyentes en el Mesías Jesús continuaban pagando el impuesto del templo, como recordaban que él había hecho (Mt 17,24-27), pese a que con ese impuesto se costeaban los sacrificios del templo, comprendidas las ofrendas por los pecados (Neh 10,32-33). Algunos estudiosos alegan que, para Lucas, el templo ya no era un lugar de sacrificio, sino solo de predicación y oración³¹¹. Pero nada sugiere en 2,46 interés por predicar; además, hacerlo contra el culto en el momento del sacrificio vespertino habría suscitado, sin duda, mayor hostilidad (y diferentemente dirigida) de la que dan a entender los caps. 3-4. Y si el propósito era orar en privado, la hora nona era precisamente la que habría evitado cualquiera que fuera al templo con ese fin; “la hora de la oración” era el tiempo de la oración pública, y toda persona que acudiera entonces al templo se asociaba públicamente a esa oración³¹². El cristiano que siguiera considerando el templo como “la casa de Dios” pero juzgase obsoletos sus ritos sacrificiales habría ido al templo a predicar o a sus devociones en cualquier momento *menos* a la hora nona³¹³. Esta línea de reflexión constituye un argumento decisivo contra la posibilidad de que Jesús hubiese intentado

³⁰⁹ Sanders, *Judaism*, 104-105.

³¹⁰ Se pagaba con dinero del tributo del templo, recaudado de todos los varones judíos, incluidos los de la diáspora. Esos dos sacrificios diarios eran, o contenían, ofrendas por la nación y el César. Precisamente la decisión de abandonar “la acostumbrada ofrenda por sus gobernantes” fue un augurio de la primera rebelión judía (Josefo, *Guerra*, 2.197, 409-410).

³¹¹ Hengel, *Atonement*, 57; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, 2 vols. (HTKNT; Friburgo: Herder, 1980, 1982), I, 288-289, 299; citado de manera aprobatoria por Pesch, *App.* I, 37.

³¹² Barrett, *Acts* I, 178; Fitzmyer deduce que aquellos a los que se refiere 2,46 frecuentaban juntos el templo y participaban en sus plegarias, sacrificios y servicios: “Aunque bautizados como seguidores de Jesús resucitado, seguían siendo judíos ejemplares, al no ver contradicción en esto” (*Acts*, 272).

³¹³ Cabría argüir que buena parte del culto sacrificial no estaba relacionado con la expiación, por lo cual se podría haber atribuido un significado expiatorio a la muerte de Jesús sin que ello afectara a la participación en el resto del culto (cf. R. Bauckham, “The Parting of the Ways: What Happened and Why”: *ST* 47 [1993] 135-151; Wedderburn, *History*, 206 n. 54). Pero ¿se les habría ocurrido a los seguidores de Jesús hacer esta sutil distinción dentro del culto sacrificial? Según Lucas, parece que no (véase acerca de 21,23-24.26, *infra*).

reemplazar el templo con un nuevo culto. Porque, en tal caso, sus más estrechos discípulos, representados aquí por Pedro y Juan, tendrían que haber malinterpretado por completo su intención a este respecto³¹⁴.

Que las implicaciones de Hch 3,1 no son incompatibles con la idea lucana de la situación en Jerusalén lo confirma su posterior referencia sobre la iglesia jerosolimitana, cuando presenta a un Pablo que declara haber orado en el templo de Jerusalén después de su conversión (22,17). Y un capítulo antes tiene a Santiago, ya largo tiempo establecido como jefe indiscutido de esa iglesia, refiriendo a Pablo que miles y miles de judíos han abrazado la fe, “y todos son celosos observantes de la Ley” (21,20). Nadie que viviese en Jerusalén podía desentenderse del culto del templo. Es imposible que hubiese “celosos observantes de la Ley” que no siguiesen los ritos de expiación, y casi igual de imposible que hubiesen tolerado que otros judíos creyentes desdénasen o rechazasen ese culto tan central en la Ley.

Esta es también la implicación de lo referido seguidamente (21,23-24,26) sobre la participación de Pablo en los ritos del templo. Según Lucas, a sugerencia de Santiago, Pablo tomó a cuatro hombres que tenían un voto que cumplir, se purificó con ellos y les pagó los gastos correspondientes, a fin de que se pudieran afeitar la cabeza. Las circunstancias parecen ser en este caso las contempladas por la legislación de Nm 6,9-12, donde se prevé la contaminación de un nazireo por contacto con un cadáver. Esta incidencia exigía siete días de purificación y el afeitado de la cabeza, antes con el cabello dejado crecer por el voto de nazireato, y, en el día octavo, la ofrenda de un par de tórtolas o de pichones, una de las aves en sacrificio por el pecado, y la otra como holocausto de expiación³¹⁵. No es claro si Pablo se consideraba también con un “voto que cumplir” (cf. Hch 18,18) o en estado impuro y necesitado de ofrecer sacrificio por él

³¹⁴ M. Bockmuehl, *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah* (Edimburgo: Clark, 1994), 75 y 201-202 n. 50; J. Klawans, “Interpreting the Last Supper: Sacrifice, Spiritualization and Anti-Sacrifice”: *NTS* 48 (2002) 1-12. Contrástese con Hengel, quien estima “probable que los cristianos judíos adoptasen desde el principio una actitud distante frente al culto” (*Atonement*, 56), pero que se desentiende por completo de lo que dicen al respecto 2,46 y 3,1. S. McKnight, *Jesus and His Dead: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory* (Waco: Baylor University, 2005), examina el desarrollo de la teología de la expiación después de Jesús (339-374) sin entrar en la particular cuestión considerada aquí.

³¹⁵ Al parecer, el voto de nazireato llegó a ser un modo muy popular de expresar agradecimiento por favores divinos en los últimos años del Segundo Templo. La tradición da noticia de que Berenice, la hermana de Herodes Agripa II, y Helena, la reina de Adiabene, convertida al judaísmo, hicieron el voto. Véase G. Mayer, *nzr*, *TDOT* IX, 309-310.

mismo. Evidentemente, con aquello tuvo que ver algún compromiso por parte de Pablo. Pero ¿en qué medida habría constituido una desviación de aquello en lo que él creía (cf. 1 Cor 9,20-21)?³¹⁶ En cualquier caso, Pablo “fue junto con” los que observaban el culto, incluida la ofrenda de sacrificio por los pecados³¹⁷. Y aun suponiendo que él no hubiera actuado así con mucha convicción, la acción es descrita muy en concordancia con la fe y la práctica de la comunidad de Jerusalén. ¿Es posible, entonces, que tal comunidad creyera que la muerte de Jesús había sido un sacrificio de expiación que había puesto fin a todos esos otros sacrificios? ¿Tenemos más bien que pensar que la mayoría de sus miembros habían vuelto al judaísmo tradicional? O, más sencillamente, ¿debemos deducir que el entendimiento de la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio no había sido expuesto nunca claramente en la iglesia de Jerusalén?³¹⁸

c. ¿Teología lucana o reflejo de ideas anteriores?

Las deducciones recién sacadas se podrían contrarrestar detectando en todo esto rasgos de teología lucana en vez de información histórica. Hay que tener en cuenta que Lucas parece evitar o difuminar en su referencia de la predicación más antigua toda idea de que la muerte de Jesús fue una expiación por los pecados³¹⁹. Y, desde Baur, una proposición repetida es que Lucas procuró conciliar dos ramas divergentes del cristianismo, intentando, entre otras cosas, rejudaizar a Pablo³²⁰. De ser así, difícilmente la narración lucana de los primeros días del cristianismo podría ofrecer algún dato histórico que cubriese la laguna entre la muerte de Jesús y las primeras confesiones de que él murió “por nuestros pecados”.

Hay que tener presente también que en otros lugares hay indicios de que lo referido por Lucas sobre la continua participación de la comunidad

³¹⁶ Véase el estudio de Barrett, *Acts*, 1011-1013; Fitzmyer, *Acts*, 694; Porter, *The Paul of Acts*, 180-182; también *infra*, § 34.1a.

³¹⁷ Este detalle no lo tiene en cuenta Wilckens, *Theologie* 1/2, 189 n. 59.

³¹⁸ Es razonable suponer que el especial énfasis en la muerte de Jesús como expiación por los pecados, que encontramos desarrollado en Pablo, pudo no hacerse dentro del contexto judeocristiano primitivo” (Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 186).

³¹⁹ Véase Hch 2,23-24; 3,14-15; 4,10; 5,30; 8,32-33; 10,39-40; 13,28-30; sobre Lc 22,27, cf. *Jesús recordado*, 915-916. Véase también H. J. Sellner, *Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks* (BZNW, 152; Berlín: De Gruyter, 2007), cap. 10, que trata sobre el significado de la muerte de Jesús para la salvación de la humanidad, aunque no desde una perspectiva de expiación.

³²⁰ Véase, por ejemplo, Gasque (*History of Criticism of Acts*, caps. 4-5), quien cita la perfecta exposición de la cuestión por parte de Jülicher: “Pablo no fue judaizado, ni Pedro paulinizado, sino tanto Pablo como Pedro lucanizados, es decir, catolizados” (101).

de Jerusalén en el culto del templo está firmemente arraigada en la memoria histórica.

1) El simple hecho de que la comunidad de Jerusalén fuera y siguiera siendo la iglesia-madre del cristianismo resulta significativo. Como ya hemos señalado, puesto que Jerusalén existía primariamente para el templo y el servicio de su culto, la única razón para que unos galileos tomaran residencia en Jerusalén sería el deseo de una mayor proximidad al templo³²¹. Y aunque ese deseo obedeciera tan solo a que ellos esperaban que los acontecimientos culminantes de aquella era tuviesen lugar allí, el templo y Sión eran conceptos inextricables en esa expectativa.

2) Si la designación de Santiago, Pedro y Juan como apóstoles “columnas” en Gál 2,9 supone realmente que eran considerados “columnas del templo [escatológico]”³²², la implicación era presumiblemente la de una comunidad en continuidad con el templo de Jerusalén³²³. En la misma dirección apunta el recuerdo conservado de la purificación simbólica que Jesús llevó a cabo en el templo, porque este tenía que servir como “casa de oración para todas las naciones” (Mc 11,15-17 parr.)³²⁴.

3) Quienes en defensa de la Ley se oponían tan vigorosamente a la misión de Pablo entre los gentiles³²⁵ difícilmente habrían sabido abstraer el culto del templo, tan central en la Torá, de su celo por la Ley. Por otra parte, el hecho de que ese culto no entre en las disputas de Pablo pesa en contra de esa hipótesis, si bien conviene tener en cuenta que, como las disputas ocurrieron en la diáspora, la lealtad al templo debía de ser allí una cuestión importante.

4) Hebreos sugiere, sin embargo, que la materialidad del culto del templo debió de tener un fuerte poder de atracción para muchos cristianos gentiles³²⁶. Si *todos* los cristianos hubieran renunciado al culto del templo, incluidos los que vivían en Jerusalén y Judea, no parece probable que unos creyentes gentiles (es en realidad a ellos a quienes está dirigida He-

³²¹ Véase *supra*, § 22.3c. “Para los creyentes de Jerusalén, el templo era verdaderamente un elemento de su fe y piedad *como seguidores de Jesús*” (Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 197).

³²² Véase *supra*, § 23.3d, y también *infra*, § 36.1.

³²³ El hecho de que para los qumranitas funcionara Qumrán en sustitución del corrompido templo de Jerusalén no significa que el templo no desempeñase ningún papel en sus expectativas, como atestigua 11QTemplo.

³²⁴ *Jesús recordado*, 719-725, 734.

³²⁵ Particularmente en Galacia y en Filipos (§ 31.7 y 34.4, *infra*).

³²⁶ Véase tomo III.

breos) se hubieran sentido tan atraídos hacia él como parte de su fe en Cristo. Seguramente, esos gentiles habrían prescindido por completo de la secta cristiana y abrazado el judaísmo.

5) Es importante aquí recordar que la tradición de Jesús contiene un dicho donde constantemente se hace referencia a disposiciones relativas al culto del templo: “Si al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda en el altar y ve primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelve y presenta tu ofrenda” (Mt 5,23-24). Obviamente, el término griego empleado para “ofrenda” (*dōron*) no necesariamente alude a sacrificio, pero la frase que encontramos aquí, “deja/presenta tu ofrenda”, es más o menos una expresión técnica para participación en el culto sacrificial del templo, como se percibe claramente por su uso normal en Levítico³²⁷. La cuestión es que esta regla era recordada como parte de la enseñanza de Jesús. Y si él se hubiera mostrado en contra del culto sacrificial del templo, difícilmente habría sido conservado el dicho. Los que lo tomaron como norma práctica para su vida presumiblemente continuaron observando el culto al que hacía referencia. ¿Estaban, acaso, en un error? ¿Habían vuelto a la observancia judía tradicional a pesar de lo que Jesús les había enseñado, o a pesar de una deducción sacada de la muerte de Jesús ya desde los primeros días? ¿O es Mt 5,23-24 simplemente un nuevo testimonio de que quienes conservaban el dicho no habían entendido aún la muerte de Jesús como sacrificio de expiación?

6) Hay que señalar, además, que Lucas no se oponía a la idea de que la muerte de Jesús había sido necesaria para la salvación, como indica la referencia un tanto confusa de Hch 20,28 (“la Iglesia de Dios, que él obtuvo [*periepoiēsato*] por medio de su sangre”)³²⁸. Por eso, si Lucas no reproduce 1 Cor 15,3b en ninguna de las predicaciones evangélicas por él recogidas se debe probablemente más a la tradición que recibió que a sus propias preferencias.

7) Por último, es oportuno recordar que las alusiones de Lucas al Siervo de Isaías parecen estar todas al servicio de su predominante tema del sufrimiento-triunfo final (§ 23.4g), como se percibe aún mejor en la única

³²⁷ BDAG, 267; W. D. Davies / D. C. Allison, *Matthew*, 3 vols. (ICC; Edimburgo: Clark, 1988, 1991, 1997), I, 516-517.

³²⁸ “El v. 28 muestra que él [Lucas] considera la concepción de la muerte vicaria [de Jesús] como más o menos manifiesta, aunque no desempeñe un papel central en su pensamiento teológico” (Pesch, *Apq.* I, 204-205, citando a J. Roloff); “la mención de ‘sangre’ tiene que hacer referencia al derramamiento vicario de la sangre de Jesús” (Litzmyer, *Acts*, 680); véase también Barrett, *Acts*, 976-977, e *infra*, § 33 n. 397.

cita explícita de Is 53,7, de Hch 8,32³²⁹, pero aún no está claramente presente la idea de la muerte de Jesús como expiación por los pecados³³⁰.

La conclusión más obvia que se saca de todo esto es que el tema del triunfo final de Jesús fue predominante en la reflexión sobre lo que le había ocurrido. Había sufrido la muerte más bárbara y humillante³³¹. Pero Dios, resucitándolo de entre los muertos, demostró que Jesús había padecido injustamente, como el Siervo de Isaías, y lo justificó, según lo anunciado por Is 55. Si diría, pues, que el entendimiento de la muerte de Jesús como sacrificio por los pecados pudo haber surgido inicialmente no con los primeros discípulos de lengua aramea, sino, más probablemente, con cristianos de lengua griega, los helenistas, de quienes Pablo aprendió su catecismo de 1 Corintios y a los que nos vamos a dedicar enseguida (§ 24).

23.6 En suma, una secta mesiánica

La mayor parte de los estudios sobre los comienzos del cristianismo dedican solo unas pocas páginas a la comunidad primitiva de Jerusalén³³². Hay poco material disponible, y lo referido por Lucas en Hch 1-5 puede ser fácilmente descartado como una idealización. Mi opinión, en cambio, es que se puede extraer y trazar un esbozo bastante completo no solo 1) situando los datos dentro del más amplio contexto de la época, sino también 2) extrayendo de ellos toda la información posible, incluidas las muchas inferencias y alusiones proporcionadas por Pablo, nuestro primer testigo cristiano; 3) haciendo deducciones bastante obvias sobre el modo

³²⁹ J. B. Green, *The Death of Jesus* (WUNT 2.33; Tübinga: Mohr Siebeck, 1988): "Al parecer, para el cristianismo primitivo, la más alta prioridad era probar que la muerte de Jesús no había sido sorpresa para Dios ni una contradicción de las afirmaciones cristológicas ya hechas o luego efectuadas. La idea de que Jesús había muerto 'por nosotros' constituyó, claro está, un modo muy temprano e importante de dejar claro ese otro punto" (320-323).

³³⁰ Véase *supra*, § 23.4g. Cf. Hahn, *Theologie I*, 152-153, 158, 169-170. P. Stuhlmacher, "Isaiah 53 in the Gospels and Acts", en Janowski / Stuhlmacher, *The Suffering Servant*, 146-162, señala que sin el concepto más amplio de Jesús como Siervo de Dios, "sería imposible entender el lenguaje de 'perdón de los pecados' proveniente de la misión de un Jesús entendido como el *pais Theou*", argumento efectuado con referencia a Hch 3,13.19; 2,38; 5,31; 10,43; etc. (156). Pero la cuestión no está tan clara, puesto que en 2,38 podría haberse tomado lenguaje del Bautista (véase *supra*, § 23.2a), quien parece haber predicado el perdón independientemente de la ofrenda por los pecados o de cualquier otro rito expiatorio (*Jesús recordado*, 418-420).

³³¹ M. Hengel, *Crucifixion* (Londres: SCM, 1977).

³³² "La historia de la iglesia primitiva sigue siendo desconocida casi por completo" (Conzelmann, *History*, 33).

en que debió de utilizarse la tradición de Jesús desde los primeros tiempos, y 4) valorando debidamente la impresión ofrecida por Hch 1-5 como reflejo de la información que Lucas había recogido sobre aquel período o como su bien informado intento de dar verosimilitud al esbozo proporcionado en esos capítulos.

Naturalmente, no es posible calibrar muchos de los datos en cuanto a su veracidad o exactitud. Pero en algunos casos hemos podido destacar elementos que estuvieron claramente establecidos más o menos desde el principio (Jesús resucitado de entre los muertos, su condición de Mesías, el bautismo en su nombre, su esperado regreso), otros que al parecer no lograron arraigar (cristología del Hijo del hombre, cristología del profeta escatológico) o que se desarrollaron de modos diversos en años subsiguientes (actitud hacia el templo, el significado de la muerte de Jesús). Y en otros es obvia la deducción de que los esquemas y las tendencias debieron de quedar fijados más o menos desde el principio (interpretación de la Escritura a la luz de lo que había sucedido, formación y uso de la tradición de Jesús, modelos de culto y testimonio), aunque no podemos llegar a una certeza sobre qué elementos en concreto estuvieron presentes desde el principio. La imagen resultante no es insustancial.

En resumen, si nos preguntamos qué definición cuadra con el nuevo movimiento generado por la misión, muerte y resurrección de Jesús, la mejor y más breve respuesta es “secta mesiánica”.

Era una “secta” en el sentido utilizado por Lucas y Josefo (*hairesis*)³³³. Como las sectas de los fariseos y saduceos, funcionaba dentro del cuerpo materno del judaísmo del Segundo Templo, el mismo en el que se había desenvuelto Jesús. Puede ser llamada “secta” en cuanto que empezó como una facción dentro del judaísmo del siglo I, que divergía de otras facciones pero no negaba ser parte del judaísmo: un poco al modo en que los actuales partidos políticos de Gran Bretaña reconocen a los otros partidos como expresiones variantes del compromiso con un mismo ideal democrático de la sociedad. A diferencia de Qumrán, no negaba a los adversarios la condición de formar parte del Israel de Dios; no era, pues, una “secta” en ese sentido, una división del judaísmo que repudiase a su “iglesia” madre. No cuesta en absoluto concebir, desde el punto de vista histórico, la descripción por Lucas de la acusación contra Pedro y Juan como discrepancia con

³³³ Véase *supra*, § 20.1(15). J. H. Elliott, “The Jewish Messianic Movement”, en Esler (ed.), *Modelling Early Christianity*, 75-95, sigue “el cambio de facción a secta” (79-84). White ofrece un útil estudio de la distinción entre “secta” y “culto” (*From Jesus to Christianity*, 129-131).

respecto a la resurrección de los muertos (4,2), ni tampoco que más tarde Pablo recurra al apoyo de sus antiguos compañeros, los fariseos, en una disputa sobre la misma cuestión (23,6-9). No era la existencia del nuevo movimiento lo que inicialmente cuestionaban las autoridades del templo, sino sus creencias.

La secta tenía carácter mesiánico, pues su rasgo más destacado eran sus creencias respecto a Jesús (por ejemplo, que, como Mesías, Dios lo había resucitado de entre los muertos) y el nombre “Mesías/Cristo” servía a sus miembros de identificación, para invocación y como base de autoridad en sus actuaciones. Tampoco aquí la cuestión era la existencia del nuevo movimiento, ni su adhesión a ese Jesús, sino su libertad y audacia en declararlo resucitado de entre los muertos y en instar a otros a someterse a su señorío.

Otros calificativos para el nuevo movimiento son también apropiados, particularmente “escatológico”, “entusiástico” y/o “espiritual”. No interpretaríamos adecuadamente el carácter del cristianismo primitivo si no diéramos contenido real al término “escatológico” (o a otro que resultara más adecuado)³³⁴. El persistente énfasis en el reino de Dios y su restauración, la continua importancia de los “Doce”, la convicción de que con Jesús ya había venido el Mesías de Dios y de que con su resurrección había empezado “la resurrección de los muertos”, la conciencia de que el Espíritu había sido derramado sobre ellos como cumplimiento de las promesas para “los últimos días”, la esperanza en la parusía de Jesús, todo esto formaba parte del cristianismo en sus comienzos y expresaba y evocaba una actitud de excitada percepción y espera³³⁵. Dos mil años después, difícilmente podemos comprender esa arrebatadora intuición de que alborcaba una nueva era y de que los planes finales de Dios para su pueblo y su creación estaban a punto de ser cumplidos. Pero, sin alguna percepción empática de ella, no empezaremos a entender las creencias y motivaciones de las primeras comunidades cristianas.

Lo mismo ocurre con el “entusiasmo”. También a este respecto tenemos que reconocer como característica de esas comunidades la experiencia (o experiencia conceptualizada) de haber sido autorizadas “desde lo alto”, de haber recibido inspiración para hablar y capacitación para realizar he-

³³⁴ White, por ejemplo, prefiere “secta apocalíptica judía” (*From Jesus to Christianity*, 128).

³³⁵ “Cuando es considerada desde la perspectiva de la historia de las religiones, la Iglesia primitiva se presenta como una secta escatológica dentro del judaísmo, distinta de otras sectas y tendencias... especialmente en su conciencia de haber sido llamada y elegida para ser Congregación del fin de los días” (Bultmann, *Theology* I, 42).

chos extraordinarios. Aunque inadecuado, el término “entusiasmo” encierra el ardor de los primeros discípulos, la excitación que ellos parecen haber sentido y contagiado desde el principio. Los racionalistas modernos que desdeñan o rechazan ese estado de ánimo como *Schwärmerei* creen explicarlo atribuyéndolo a factores socio-psicológicos que se nos escapan. Pero no debemos negar la realidad de las experiencias tal como han sido conceptualizadas, ni subestimar su importancia para nuestro entendimiento de los comienzos del cristianismo. El impacto y la expansión en el siglo XX del pentecostalismo (en varias formas) por Latinoamérica, África y el sudeste de Asia han hecho que herederos de antiguas tradiciones teológicas cristianas se den cuenta de que hay aspectos y dimensiones pneumatológicos que es preciso reconsiderar. Pues bien, la idea tradicional del impacto y la expansión del cristianismo en el siglo I está pidiendo una reconsideración similar.

Al describir aquellos comienzos, tampoco debemos olvidar el movimiento de renovación o revivificación dentro del judaísmo del Segundo Templo. Se trata de acontecimientos y creencias que, en sí mismos, no representaron ninguna clase de ruptura dentro del abigarrado tejido que componía el judaísmo de entonces. De hecho, la mayor parte de los nuevos elementos tienen paralelo en la secta de Qumrán: el “Maestro de Justicia”, con categoría casi mesiánica; la escatología, con su afirmación de que antiguas profecías ya habían previsto el futuro de la secta; incluso el entusiasmo expresado en su creencia de estar experimentando el Espíritu prometido para el tiempo final³³⁶ y en los Cánticos del sacrificio sabático. La diferencia no consistía realmente en que Qumrán se centraba más en la Ley, porque ya hemos visto que, hasta donde podemos decir, los primeros cristianos, desde sus propias convicciones, permanecían igualmente centrados en ella (“celosos partidarios de la Ley” [Hch 21,20]), sino en que los qumranitas eran más sectarios, más excluyentes, más desdeñosos de los otros judíos³³⁷. Esto significa también que el embrionario movimiento cristiano tenía un mayor potencial para llevar la renovación al resto del judaísmo del Segundo Templo. Cuánto tiempo permaneció ese potencial vivo y adecuado, esa es otra cuestión.

³³⁶ 1QS 4,20-23; 1QH 15[= 7],6-7; 17[= 9],32; 20[= 12],12; CD 5,11; 7,3-4.

³³⁷ Goppelt observa que “los discípulos de Jesús no creían ser, como los esenios y los fariseos, el verdadero Israel... Más bien, se consideraban el nuevo Israel, en el que la salvación de Dios ya había empezado a despumar” (*Apostolic*, 28).

Capítulo 24

Los helenistas y la primera apertura

Cuando nos disponemos a dar unos pasos más allá de los mismísimos comienzos del cristianismo descubrimos un aspecto interesante. Para esta siguiente fase de Hechos, Lucas parece haber utilizado tradiciones de tres clases: 1) tradiciones concernientes a los “helenistas” y la expansión del nuevo movimiento allende Jerusalén; 2) tradiciones relativas a la aparición de Pablo en escena, y 3) tradiciones sobre Pedro y su labor misionera. El grado de dependencia entre ellas plantea un inconveniente no desdeñable: la dificultad de relacionarlas cronológicamente, de establecer cuál fue la primera. Lucas, particularmente a través de Pedro y Bernabé, proporciona algunas conexiones, pero, como veremos, estas se cuentan entre los pasajes más problemáticos para el historiador del cristianismo primitivo. Con todo, su relativa independencia queda bastante de manifiesto, lo cual es un probable indicio del interés de Lucas en dejar que sus fuentes hablasen por sí mismas dentro del esquema general.

Pero aquí lo más importante es que, al parecer, Lucas se esforzó por mantener una buena medida de progresión cronológica, al pasar de una serie de tradiciones a otra intercalando, no entrelazando. Los relatos de la conversión de Pablo y la misión de Pedro los inserta en la narración sobre los helenistas; la noticia sobre el buen resultado en Antioquía es dada a conocer antes del ulterior desarrollo de los relatos sobre Pablo y Pedro. Por eso, en este punto, se nos presenta la necesidad de elegir: o seguimos el ejemplo de Lucas –para los efectos, la narración de Hechos– o seguimos cada uno de los tres grupos de tradiciones para percibir mejor su coherencia y su contribución como conjuntos congruentes a nuestro mejor entendimiento de los inicios del cristianismo. Esta segunda opción es la que he decidido seguir. Tiene la desventaja de que en cada caso el relato nos lleva probablemente más allá de la primera década, incluso hasta bien en-

trados los años cuarenta, obligándonos luego a retroceder en el tiempo para tomar una nueva hebra narrativa. Pero manteniendo las hebras así, aparte, estamos en mejores condiciones de estimar su valor histórico y de apreciar los nexos ofrecidos por el autor.

Empezamos por los helenistas, como nos invita a hacer Lucas.

24.1 Una nueva fase

“En aquellos días, al aumentar en número los discípulos, hubo quejas de los helenistas contra los hebreos, porque sus viudas no eran bien atendidas en la [provisión de] ayuda diaria” (Hch 6,1). Con estas palabras introduce Lucas una de las fases del cristianismo primitivo que más intriga suscitan. El idilio de un grupo de creyentes en rápido crecimiento, con atestiguada capacitación divina, de integridad protegida por un perceptible halo de santidad, impertérritos en su predicación por las casas y en el templo, y con una desconcertada oposición por parte de las autoridades del lugar santo, queda interrumpido con la nota discordante de una pelea doméstica. El cuerpo de creyentes, que parecía tan homogéneo, se revela compuesto al menos por dos grupos dispares: los helenistas y los hebreos (6,1). La hasta ahora indiscutida dirección de los “los apóstoles” nombrados por Jesús (o el azar) tiene que ser complementada con la incorporación a ella de siete hombres elegidos por toda la comunidad (6,2-6). En medio de la escena aparece un nuevo personaje carismático, Esteban, uno de esos siete (no de los Doce), y con Pedro (y Juan) fuera ahora de vista. El discurso más extenso del libro es el atribuido a Esteban (7,2-53), cuya muerte va seguida de una persecución y de una expansión del mensaje (8,1-4) como no habíamos visto en la primera fase. Y parece provenir también de los Siete el siguiente personaje que acapara la atención: Felipe, a quien se atribuye un gran éxito en la predicación de la Buena Noticia entre los antiguos enemigos de los judíos, los samaritanos (8,4-25), y la primera conversión de un gentil propiamente dicho, nada menos que un eunuco (8,26-40). Aún más notable es la referencia de que las mismas circunstancias y razones (la dispersión derivada de la persecución) redundaron en una predicación más amplia de la Palabra y, especialmente, en la fundación de una iglesia en Antioquía de Siria, la mayor metrópoli del Imperio oriental (11,19-26)¹.

¹ Al concluir que “la importancia atribuida a los helenistas por los estudiosos modernos es producto de sus propios intereses teológicos e históricos, y quizá tenga poco que ver con las auténticas realidades de la vida en la Iglesia primitiva”, Penner no tiene suficientemente en cuenta esta serie de acontecimientos, que parte de la introducción de los helenistas y las actividades de Esteban (*Promise*, 331).

Hay entre los especialistas un consenso general en la idea de que Lucas pudo servirse de material de fuentes para esta sección de Hechos². Es probable, en efecto, que Lucas hubiera obtenido una narración bastante coherente —de la memoria oral, no necesariamente puesta ya por escrito— que, partiendo de la elección de los Siete, llegase hasta la fundación de la iglesia de Antioquía. Esta narración seguramente era parte de la historia de esa iglesia (una narración fundacional), y cualquier contacto que Lucas hubiera tenido con la iglesia de Antioquía o con miembros de ella pudo haberle permitido conocer las líneas esenciales de la historia en cuestión, la cual él luego habría desarrollado, como siempre, desde su propia perspectiva. En Hechos, la continuidad del relato parece haber quedado interrumpida al insertar Lucas sus relatos sobre la conversión de Pablo y la misión de Pedro (9,1–11,18), pero la repetición del lenguaje de 8,4 en 11,19 parece indicio suficiente de que en un momento posterior volvió conscientemente a sus fuentes narrativas (orales)³.

Son numerosos los indicios de que Lucas utilizó ese material de fuentes y de que se vio constreñido por él en su narración.

- Las denominaciones “helenistas” y “hebreos” son introducidas sin explicación manifiesta⁴.
- La sugerencia de alguna disensión (6,1) contrasta con la insistencia de los caps. 1–5 en que se funcionaba *homothymadon*, es decir, “con una misma visión/intención/finalidad” (1,14; 2,1 [v. 1.]; 2,46; 4,24; 5,12). ¿Por qué habría introducido Lucas, por propia iniciativa, esa nota de discordia?
- El recurso a una elección (6,3-6) en vez de a un nombramiento (divino) implica cierta desviación con respecto a la presentación cuidadosamente elaborada que ofrece Lucas en la primera fase.
- Los nombres de los siete elegidos llegaron muy probablemente a conocimiento de Lucas en la información recibida sobre todo el epi-

² “Que Lucas se pone a seguir en 6,1 una nueva tradición (algunos dirían una fuente escrita recientemente) es algo en lo que coinciden casi todos los estudiosos de Hechos” (Barrett, *Acts*, I, 305).

³ Versículo 8,4: “Los que se habían dispersado iban de un lugar a otro anunciando la Palabra” (*hoi men oun diasparentes diēlthon euangelizomenoi ton logon*).

Versículo 11,19: “Los que se habían dispersado... iban de un lugar a otro... predicando la Palabra” (*hoi men oun diasparentes... diēlthon... lalountes ton logon*).

⁴ “La lista del v. 5 y la abrupta introducción de los ‘hebreos’ y los ‘helenistas’ hace pensar sobre todo en tradición escrita” (Lüdemann, *Early Christianity*, 78); “muchas palabras de este versículo [6,1] no son frecuentes en Lucas, lo cual sugiere que él lo tomó de una fuente” (Fitzmyer, *Acts*, 348).

sodio, puesto que él no vuelve a interesarse por cinco de los Siete; son aún más efímeros que diez de los apóstoles mencionados en el capítulo 1⁵.

- Las circunstancias (necesidad de personal para labor asistencial directa a personas necesitadas) que llevan a la elección de los Siete se pierden enseguida de vista, y el Esteban que aparece en medio de la escena tiene poco de “asistente social”. ¿Qué habría llevado a Lucas a atribuir el surgimiento de la figura de Esteban (y la de Felipe) a esas circunstancias, si así no se lo hubiera indicado claramente la tradición?⁶
- La referencia a una sinagoga de Jerusalén es un tanto inesperada, puesto que Jerusalén existía por el templo y en servicio de él⁷.
- En el papel de adversarios de Esteban son presentados helenistas como él (6,9-14), no las autoridades sacerdotales de los caps. 3-5⁸.
- La acusación contra Esteban (6,14) es un nuevo testimonio de una tradición de algo recordado como dicho por Jesús y embarazoso para los primeros cristianos, que, aunque tratado como un falso testimonio en Mc 14,57-58 y Hch 6,13-14, es reconocido de hecho por Jn 2,19⁹.
- El discurso atribuido a Esteban carece de parangón en Hechos y contiene indicios de que Lucas pudo servirse de material adecuado a lo sucedido posteriormente; además, la actitud hacia el templo manifiesta en el discurso está en marcado contraste con la que se ha venido perfilando en los caps. 1-5¹⁰.

⁵ “Lo esencial de esta tradición es la lista de los Siete del v. 5” (Lüdemann, *Early Christianity*, 77); “quizá deberíamos concluir que si Lucas no vio los nombres escritos, entonces tuvieron que pertenecer a un grupo muy conocido e influyente” (Barrett, *Acts* I, 314). Véase *infra*, § 24.3.

⁶ Si Lucas inventó este relato, lo contó muy mal, presentando primero el contexto y dejándolo inmediatamente: las pobres viudas son pronto abandonadas. Es muy concebible que hombres que estaban conectados con la distribución de ayudas llegaran a ser predicadores y polemistas, pero sería propio de un mal escritor crearles un trabajo y seguidamente presentarlos dejándolo para desempeñar otra función” (Barrett, *Acts* I, 306).

⁷ Pero véase *infra*, n. 30.

⁸ “No hay nada que obligue a Lucas a introducir a esos hombres, a menos que hubiera una tradición que él no pudiera pasar por alto” (Haenchen, *Acts*, 273).

⁹ Véase *Jesús recordado*, 713-715; “se podría argumentar bastante convincentemente que Jesús predijo la destrucción del templo de Jerusalén” (Barrett, *Acts* I, 329).

¹⁰ Véase *infra*, § 24.5. Difícilmente puede ser casual que Lucas opte por referir en este preciso momento -6,7 (entre la elección de los Siete y la descripción del ministerio de Esteban)- que “multitud de sacerdotes se sometía a la fe”, preparando así para el tema del templo de estos capítulos, a la par que reforzándolo.

- Ahora, el tema del templo tiene una presencia conspicua: la acusación contra Esteban (6,14), la crítica del templo en su discurso (7,48) y el ministerio de Felipe (capítulo 8) orientado a los fieles de otro templo (los samaritanos), así como a un eunuco (excluido de la congregación de Israel)¹¹.
- La protección divina de que gozan Pedro y Juan (5,19-21) no es extendida a Esteban (7,57-60).
- La encarnizada persecución de Pablo contra los primeros creyentes encuentra confirmación en el propio Pablo (1 Cor 15,9; Gál 1,13.23; Flp 3,6, “el perseguidor”).
- Varias peculiaridades lingüísticas sugieren un vocabulario proporcionado por otros. En particular, la palabra “discípulo” aparece por primera vez en 6,1¹²; los apóstoles son llamados “los Doce” por única vez en Hechos (6,2)¹³; la expresión “lleno (*plērēs*) de Espíritu” se encuentra solo en este material (6,3.5.[8]; 11,24); la palabra “gracia” (*charis*) es también característica en él (6,8; 7,10.46; 11,23) y recuerda más el uso de Pablo que el posterior de Lucas, y esta parte de Hechos culmina en la primera aparición del nombre “cristianos” (11,26).

En resumen, el bien desarrollado relato de Hch 6,1–8,40 con 11,19–26, que empieza con los “helenistas” y concluye con los “cristianos”, está estructurado (probablemente desde una perspectiva antioquena) para narrar una de las fases de transición más decisivas en el surgimiento del cristianismo¹⁴.

Podemos, pues, suponer con bastante confianza que, para esta segunda fase de su narración, Lucas obtuvo las líneas generales (y al menos parte del lenguaje) de tradiciones surgidas como resultado de los episodios a que él hace referencia. Poco tendría de sorprendente, ni restaría validez a esta conclusión, que Lucas se hubiera servido de esas tradiciones para subrayar aquello que le interesaba¹⁵; lo cual, por otro lado, debió de ser configurado, al menos en parte, por los hallazgos de su propia

¹¹ Véase *infra*, § 24.7.

¹² 6,1.2.7; 9,1.10.19.25–26; 11,26.

¹³ Barrett, *Acts* I, 310–311.

¹⁴ Véase también T. Seland, “Once More –the Hellenists, Hebrews, and Stephen: Conflict and Conflict-Management in Acts 6–7”, en P. Borgen *et al.* (eds.), *Recruitment, Conquest, and Conflict: Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World* (Atlanta: Scholars, 1998), 169–207.

¹⁵ Por ejemplo, la actividad de Felipe en Hch 8 obviamente desarrolla el encargo misionero de 1,8 (Samaría).

investigación¹⁶. Más problemática es la posibilidad de que Lucas hubiese optado por ignorar o rozar apenas elementos (de los relatos recibidos) incompatibles con su intento de presentar una misión que iba adelante sin divisiones internas importantes. Sabemos que era capaz de hacerlo, puesto que en su narración no dice nada del áspero enfrentamiento que tuvo Pablo en Antioquía (Gál 2,11-17) ni de las dificultades que el mismo apóstol encontró en su misión provenientes de otros predicadores del Evangelio en Galacia y en otras partes¹⁷. Además, el modo sumario con el que Lucas refiere la aparición y la muerte de Esteban (Hch 6,8; 7,57-60) y el trascendental éxito de la predicación en Antioquía (11,20) suscita alguna sospecha de que él tenía buenas razones para no ser más explícito respecto a estos puntos. Por consiguiente, el intento de leer entre líneas la historia en la narración lucana tiene algo de labor detectivesca, donde todo depende de lo que hagamos con las pocas pistas que nos ha dejado Lucas. ¡Es una investigación que se nos presenta tan fascinante como una buena novela de intriga!¹⁸

El primer paso es obtener una idea clara de los participantes en el relato inicial.

24.2 ¿Quiénes eran los helenistas?

La brusca yuxtaposición de las designaciones “helenistas y “hebreos” es muy reveladora. La palabra “helenista” (*Hellenistēs*) significa “persona de lengua griega”¹⁹. De manera similar, la palabra “hebreo” (*Hebraios*) signifi-

¹⁶ “Fue, sin duda, el conocimiento de esos acontecimientos lo que indujo a Lucas a elaborar como lo hizo el índice temático de 1,8 (‘en toda Judea y Samaría’)” (Dunn, *Acts*, 79).

¹⁷ 2 Cor 11,4-5; Gál 1,6-7; Flp 1,15-17. En Hechos, todas las dificultades vienen de fuera y también, por supuesto, de “los judíos”.

¹⁸ La tesis principal de Penner, que el interés de Lucas se centraba en demostrar que era muy loable el modo en que la comunidad había afrontado la crisis (Hch 6,1), está elaborada desde una perspectiva demasiado unilateral, como si Lucas no hubiera minimizado ciertas tensiones o discrepancias habidas en la primitiva comunidad de Jerusalén y como si el reconocimiento de ese objetivo dificultara o incluso impidiera “toda valoración razonable de la historicidad [de la narración]” (*Praise*, 262-287, especialmente 275-276 y 286).

¹⁹ BDAG, 319; véase Barrett, *Acts* I, 308; Fitzmyer, *Acts*, 347; H. A. Brehm, “The Meaning of *Hellenistēs* in Acts in Light of a Diachronic Analysis of *hellenizein*”, en S. E. Porter / D. A. Carson (eds.), *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek* (JSNTS 113; Sheffield: Sheffield Academic, 1995), 180-199. El significado no está en discusión; Cadbury ha resultado muy poco convincente con su argumento de que Lucas emplea *Hellenistai* como sinónimo de *ethnē* o *Hellēnes*, gentiles o griegos (*Beginnings* V, 59-74).

ca presumiblemente “persona que habla hebreo o arameo”²⁰. Pero hay más que decir al respecto.

a. Los grecohablantes

Primero, sabemos que el griego era ampliamente hablado (o entendido) en Jerusalén y sus alrededores, tanto por judíos como por gente llegada de otros países²¹. Por eso, la distinción entre grecohablantes y arameohablantes no significa necesariamente que los segundos (los “hebreos”) solo supiesen arameo y no entendiesen nada el griego. Podría ser que los primeros (los “helenistas”) hablasen solo griego y entendiesen poco o nada el arameo²². Esta otra posibilidad tendría mayor fuerza si, como parece lo más probable, los helenistas hubieran sido judíos de la diáspora establecidos en Jerusalén que utilizaban solo el griego, la *lingua franca* del mundo mediterráneo²³. Hengel imagina, en efecto, a los helenistas como judíos de la diáspora que se habían retirado a Jerusalén²⁴, una aspiración (la vuelta a

²⁰ Cf. BDAG, 269-270; Lüdemann, *Early Christianity*, 78; Barrett, *Acts* I, 308. Barrett no da suficiente importancia al hecho de que los dos términos, “hebreos” y “helenistas”, aparecen colocados un poco en contraste.

²¹ Más de una tercera parte de las inscripciones de osarios de la época encontradas en Jerusalén están en griego; véase especialmente M. Hengel, *The “Hellenization” of Judaea in the First Century after Christ* (Londres: SCM, 1989), 9-11, y sobre la “helenización” de la clase gobernante jerosolimitana (cap. 4).

²² C. F. D. Moule, “Once More, Who Were the Hellenists?": *ExpT* 70 (1958-59) 100-102; M. Hengel, *Between Jesus and Paul* (Londres: SCM, 1983), 8-11; P. F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (SNTSMS 57; Cambridge: Cambridge University, 1987), 138-139; H. Räisänen, “Die ‘Hellenisten’ der Urgemeinde”: *ANRW* 2.26.2 (1995) 1468-1514. Räisänen ve a Andrés y Felipe como posibles intermediarios (cf. Jn 12,20-22), y también a Bernabé (1478).

²³ Haenchen, *Acts*, 260-261, 266-267; Schneider, *Apg.* I, 423; N. Walter, “Apostelgeschichte 6,1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem”: *NTS* 29 (1983) 370-393; H.-W. Neudorfer, *Der Stephanuskreis in der Forschungsgeschichte seit F. C. Baur* (Giessen: Brunnen, 1983), 220-223, 293, 309-310, 329-331. Fitzmyer cuestiona la lógica de esta inferencia, a la vista de las inscripciones griegas en osarios hallados en Jerusalén (*Acts*, 347), pero los judíos radicados en Jerusalén que solo sabían desenvolverse en griego (la hipótesis más probable, compartida por Fitzmyer) no podían ser nativos de la región (como también parece opinar Fitzmyer [350]).

²⁴ Hengel, *Between Jesus and Paul*, 12, 16, 18. La valoración que hace Hengel del pasaje ha sido muy influyente; véase Penner, *Preise*, 29-39. Hengel calcula que, dada una población comprendida entre 80.000 y 100.000 personas, el número de inscripciones halladas sugiere que había entre 8.000 y 16.000 judíos de lengua griega en Jerusalén y sus alrededores (“*Hellenization*”, 10). En *Paul*, 160, él y Schwemer citan epígrafos hallados en Jaffa de dos judíos de Tarso. En un apéndice a la primera edición de su ensayo “*Zwischen Jesus and Paul*”, Hengel se reafirma en su idea de que los he-

la madre patria) que los judíos dispersos por el mundo conocían demasiado bien²⁵.

La posibilidad de que ese fuera el caso cobra todavía más fuerza con la referencia de 6,9 a “la sinagoga de los libertos²⁶, cirinenses²⁷ y alejandrinos, y otros de Cilicia²⁸ y Asia”, que incluía, sin duda, a los judíos de la diáspora residentes en Jerusalén, de los que ha hablado Lucas en Hch 2,5-11. Los libertos en cuestión eran probablemente descendientes de judíos que, tras la conquista de Jerusalén por Pompeyo en 62 a. C., habían sido llevados cautivos desde Judea a la esclavitud y más tarde habían obtenido la manumisión (Filón, *Leg.*, 155)²⁹. Que hubiera una sinagoga a la que se hacía referencia en esos términos es seguramente indicio no solo de que los retornados de la diáspora frecuentaban una determinada sinagoga, sino también que esa sinagoga era conocida como la “de ellos”³⁰. Se entiende

nistas constituyen un puente entre Pablo y la primera comunidad y hacen superfluas las hipótesis de una comunidad cristiana gentil prepaolina (*Paulus und Jakobus* [Tübinga: Mohr Siebeck, 2002], 58-62).

²⁵ N. T. Wright nos recuerda lo importante que para los judíos de la época del Segundo Templo era la esperanza de la “vuelta del destierro”, la esperanza del retorno a la tierra de Israel de sus tribus dispersas; véase *Jesús recordado*, 544. Schnabel pasa por alto este factor al argüir que los judíos de la diáspora “difícilmente se habrían establecido en la capital judía de no haberse sentido capaces o con intención de aprender a comunicarse en arameo” (*Mission*, 654), pero, hoy día, muchos anglohablantes se domicilian en España sin saber español ni pretender aprenderlo.

²⁶ Debía de haber en Jerusalén un número considerable de esos libertos, para que se los identificara con su condición de liberados de la esclavitud y no con el país de procedencia. Hengel considera que el prestigio alcanzado por Jerusalén gracias a los logros de Herodes el Grande pudo haber estimulado el retorno allí de prominentes judíos de la diáspora (“*Hellenization*”, 13, 32-35).

²⁷ Fitzmyer señala el descubrimiento en Jerusalén del sepulcro de una familia originaria de Cirene (*Acts*, 358), citando a N. Avigad, “A Depositary of Inscribed Ossuaries in the Kidron Valley”: *IEJ* 12 (1962) 1-12. El Simón de Mc 15,21 era de Cirene, como presumiblemente también sus dos hijos, Alejandro y Rufo.

²⁸ De Cilicia era Saulo/Pablo, como también, naturalmente, su hermana, que más tarde (23,16) figura como residente en Jerusalén. Bruce se pregunta si el mismo Saulo había acudido a esa sinagoga o si, como un “hebreo entre los hebreos”, había preferido una donde el culto se celebrase en hebreo (*Acts*, 187). También es natural preguntarse, por otro lado, si Saulo/Pablo fue uno de los que discutieron con Esteban.

²⁹ Schürer, *History* II, 428 n. 8. Se solía manumitir (dar la libertad) a los esclavos después de un tiempo de servicio. Tácito habla de “cuatro mil descendientes de esclavos manumitidos (*libertini*), corrompidos con esa superstición (*ea superstitione infecta*)” (*Ann.*, 2.85.4); es decir, se habían convertido en prosélitos (o posiblemente solo en “temerosos de Dios”) (véase texto y comentario en *GLAJJ* 2.68-73). Lake y Cadbury se preguntan si Pablo era liberto (*Beginnings* IV, 68).

³⁰ Parece que en 6,9 se hace referencia a una sola sinagoga, aunque el texto griego no permite descartar que pudieran ser varias (cf. 24,12) o, al menos, diversos grupos (*tôn ek... tôn apo...*); véase al respecto Bruce, *Acts*, 187, y Barrett, *Acts* I, 324; tam-

perfectamente que una comunidad monolingüe se reuniera para desarrollar actividades en común, hallándose en una ciudad donde generalmente se empleaba para la vida cotidiana una lengua que les era desconocida; esta es una experiencia tan frecuente hoy como lo fue en el pasado.

El nombre “hebreo” es sorprendente en el contexto de Jerusalén. ¿Quién habría llamado “arameohablantes” a los representantes de la mayoría de la población, que era de lengua aramea? La respuesta más lógica es que este término lo utilizaban personas que *no* hablaban arameo. Se trata de algo similar a lo que hoy podría ocurrir, por ejemplo, en una ciudad de Inglaterra. Sus naturales podrían llamar “urduhablantes” a determinados miembros de la comunidad paquistaní, pero difícilmente hacer referencia a sí mismos con el nombre “anglohablantes”, mientras que los miembros de ese grupo emigrante, conscientes de su mal conocimiento de la lengua local, concebiblemente podrían designar como “anglohablantes” a los allí nacidos³¹. Similarmente, la designación por Pablo de los judíos y los gentiles como la “circuncisión” y la “incircuncisión” revela, sin duda, una perspectiva judía³²; ningún griego se habría catalogado a sí mismo como miembro de la “incircuncisión”; solo lo habría hecho alguien para quien la circuncisión fuese algo muy estimable (y la falta de ella, por tanto, un rasgo identitario negativo). La inferencia es que *el contraste entre “helenistas” y “hebreos” expresa una perspectiva helenista*³³, observación que

bién un estudio anterior en Neudorfer, *Stephanuskreis*, 158-163, 266-269; bibliografía en Jervell, *Apg.*, 225 n. 663. Hay pruebas arqueológicas de la existencia de una sinagoga en Jerusalén fundada por cierto Teodoto para los judíos llegados del exterior, aunque se discrepa sobre la época de la inscripción que da noticia de ello. Pero véase Riesner, “Synagogues in Jerusalem”, 192-200, y J. S. Kloppenborg, “Dating Theodotus (CIJ II, 1404)”: *JJS* 51 (2000) 243-280, artículo mencionado en *Jesús recordado*, 357-358 n. 220, y revisado como “The Theodotus Synagogue Inscription and the Problem of First-Century Synagogue Buildings”, en J. H. Charlesworth (ed.), *Jesus and Archaeology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 236-282; también Hemer considera la sinagoga “ciertamente anterior al año 70 d. C.” (*Book of the Acts*, 176). El texto de la inscripción se encuentra en varias publicaciones y ha sido estudiado frecuentemente; además de Riesner y Kloppenborg, véase, por ejemplo, Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 67-68; Hengel, *Between Jesus and Paul*, 17-18; *NDIEC* VII, 89.

³¹ Esto va más allá de la observación de Hengel respecto a que los *Hellēnistai* eran “un fenómeno limitado a Jerusalén”, puesto que “para los grecohablantes de la diáspora el uso de *Hellēnistēs* no habría tenido sentido, ya que en la diáspora se daba por supuesto el empleo del griego como lengua materna” (*Between Jesus and Paul*, 8).

³² Como se encuentra de manifiesto en Ef 2,11.

³³ Cf. R. Pesch *et al.*, “‘Hellenisten’ und ‘Hebräer’: *BZ* 23 (1979) 87-92. Como observa K. Löning, “The Circle of Stephen and Its Mission”, en Becker (ed.), *Christian Beginnings*, 103-131, “el verdadero significado [de ‘helenistas’] solo se hace patente en el contraste entre ‘helenistas’ y ‘hebreos’” (105).

potencia aún más la probabilidad de que Lucas se sirviese para estos capítulos de recuerdos y relatos elaborados por los llamados “helenistas”. A su vez, esto invita a suponer que lo narrado a continuación es realmente *una relación ofrecida desde una perspectiva helenista*, de hecho por “helenistas”, y que el título de este capítulo, “Los helenistas...”, es una valoración completamente adecuada de su papel en lo que sigue.

b. Judíos vueltos de la diáspora

Segundo, considero muy oportunas algunas deducciones ulteriores. El idioma, se puede afirmar con seguridad, es una expresión de cultura. Por lo cual, si el griego era la única lengua de los “helenistas”, cabe pensar que su cultura y sus actitudes eran de carácter “helenista”³⁴. Esto concuerda perfectamente con la hipótesis de que los helenistas de Hch 6,1 eran judíos que habían vuelto de la diáspora. Como judíos procedentes de ella que se desenvolvían solo en griego, su estilo de vida y su moral reflejaban puntos de vista y valores helenísticos. Al menos en cierto grado. Porque obliga a matizar tal observación el hecho mismo de que habían retornado (¿en retiro?) a Jerusalén: ¡no estaban, pues, tan enamorados de la vida y la cultura de la diáspora!³⁵ Aun así, si se desenvolvían tan solo en griego podría ser porque en la diáspora se relacionaban exclusivamente como grecohablantes³⁶.

Por otro lado, “hebreo”, aunque autorreferencia poco apropiada en las circunstancias de Jerusalén —como hemos visto en la subsección precedente (a)—, es enteramente explicable en las de la diáspora. Esta es el contexto de las únicas otras dos apariciones de la palabra en el NT (2 Cor 11,22; Flp 3,5). En ambos casos, Pablo habla desde la perspectiva de un judío criado en la diáspora que se esforzaba en mantener su identidad judía y en aprender y hablar hebreo/arameo aun viviendo en un ambiente griego. Presentarse uno como “hebreo” en Jerusalén no tenía mucho sentido, mientras que era perfectamente comprensible en la diáspora.

Además, la designación “hebreo” es un arcaísmo en cierta medida. Como señala G. Harvey, “el adjetivo ‘hebreo’ se asociaba convencional-

³⁴ Weiser, *Apq.*, 165; G. Harvey, *The True Israel: Uses of the Names Jew, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish Literature and Early Christian Literature* (AGAJU 35; Leiden: Brill, 1996), 135-136.

³⁵ El intento de negar toda oposición al templo en la diáspora de origen requiere una exposición mucho más detallada; cf. Walter, “Apostelgeschichte 6.1”, 376-377, 384.

³⁶ Sobre el grado de integración querido o alcanzado por muchos judíos de la diáspora en la sociedad y la cultura locales, véase *infra*, § 29.5b.

mente con el tradicionalismo o el conservadurismo”³⁷. En otras palabras, el empleo del término como autorreferencia por un judío de la diáspora indica, sin duda, una determinación de conservar la propia identidad tradicional judía frente a las influencias tentadoras pero ponzoñosas (desde una perspectiva “hebrea”) del helenismo. Esta era, sin duda, la actitud del propio Pablo, como deja percibir Flp 3,5, donde él dice ser “un hebreo de los hebreos”, dando a entender su anterior determinación de identificarse lo más completamente posible con los antiguos orígenes y carácter de su pueblo³⁸. Se sigue que el uso del término “hebreos” por judíos de la diáspora para designar a un grupo de otros judíos seguidores de Jesús en Jerusalén indica muy probablemente *una atribución de actitudes conservadoras a los así designados*.

Aquí conviene recordar que fue la antipatía a las cosas relacionadas con el helenismo la que dio origen al término “judaísmo” y la que caracterizaba a quienes lo acuñaron³⁹. Pero, por otro lado, el adjetivo “hebreo” seguramente indica una hostilidad aún mayor hacia el helenismo por parte del que decía ser tal⁴⁰. Y cuando un helenista llamaba a alguien “hebreo”, el uso de esta palabra constituía un indicio de percepción de esa antipatía. Por exponerlo de otro modo: si la palabra “judaísmo” se había forjado como expresión nacional y religiosa de la determinación de *no* dejarse absorber por un “helenismo” indiferenciado, cabe sospechar que lo helenístico continuaba siendo un elemento constitucional del carácter judío y algo grato para muchos judíos palestinos⁴¹.

³⁷ Harvey, *The True Israel*, 146.

³⁸ Así la mayoría de los comentaristas de Filipenses: véase, por ejemplo, J. Gnllka, *Der Philipperbrief* (HTKNT 10.3; Friburgo: Herder, ²1976), 189-190.

³⁹ *Ioudaïsmos* fue acuñado precisamente en antítesis a *Hellenismos*; véase *Jesús recordado*, 311; también *infra*, 25.Id y 29.2a.

⁴⁰ Hay que señalar que Pablo declara haber vivido antes como “un hebreo de los hebreos” (Flp 3,5) y “en el judaísmo” (Gál 1,13-14), lo uno y lo otro expresado mediante su violenta persecución de “la Iglesia de Dios”; en particular, probablemente, de los helenistas; véase *infra*, § 25.2.

⁴¹ Fue M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church* (Londres: Longmans, Green, 1958), quien atrajo mi atención hacia este nexa (12-13). No es óbice para el argumento el reconocimiento del grado hasta el que había penetrado el helenismo en Palestina y en el judaísmo palestino; una de las grandes contribuciones de M. Hengel ha sido indicar que no es posible una antítesis simplista entre el judaísmo palestino y el judaísmo helenístico (*Judaism and Hellenism* [Londres: SCM, 1974]); véase también “*Hellenization*”; igualmente “*Judaism and Hellenism Revisited*”, en J. J. Collins / G. E. Sterling (eds.), *Hellenism in the Land of Israel* (Notre Dame: University of Notre Dame, 2001), 6-37, aunque nótese J. J. Collins, “*Cult and Culture: The Limits of Hellenization in Judaea*”, en el mismo volumen, 38-61. Por el contrario, el hecho mismo de ese grado de penetración alimentaría las sospechas de muchos judíos más

La conclusión a la que inevitablemente nos lleva todo esto es que *los términos “helenistas” y “hebreos” indican cierto grado de desconfianza y posiblemente de hostilidad entre los dos grupos así denotados*. Más que probablemente, los helenistas se consideraban superiores a los hebreos, a los que veían como tradicionalistas de miras estrechas. Por su parte, los hebreos considerarían a los helenistas como los que estaban minando y poniendo en peligro tradiciones fundamentales de la fe y las prácticas comunes a todos los judíos. Las actitudes están perfectamente captadas en la recomendación de Pablo sobre una situación que se dio en Roma y que bien podría ser descrita como un choque entre hebreos y helenistas respecto a las respectivas actitudes sobre leyes alimentarias y días santos (Rom 14,3-5)⁴². Que Lucas no nos esté ofreciendo una imagen completa es, pues, más que una posibilidad; como también cobra fuerza la sospecha de que en la distinción entre helenistas y hebreos haya mucho más de lo que él nos ha contado.

c. *Su queja*

¿Qué deducir de lo que se nos dice sobre la *queja* de los helenistas? Ya el término empleado para referirse a ella es revelador. *Gongysmos* denota una “declaración hecha en voz baja, discreteando”; por tanto, un desacuerdo expresado en forma de murmuración⁴³. Esto significa que los “helenistas”, sintiéndose injustamente tratados, manifestaban entre ellos un malestar que, con el tiempo, acabarían sacando a la superficie. Y la murmuración no era contra los jefes, sino contra los “hebreos”. Una vez más, la situación que se desprende de esto es la de dos grupos considerablemente distintos, en la que un grupo (“nosotros”) se muestra resentido hacia el otro (“ellos”).

La queja se debía a que las viudas de los helenistas eran postergadas, desatendidas (*paretheōrounto*)⁴⁴ en la distribución diaria procedente del fon-

tradicionales de que la sociedad y la religión judías habían llegado a estar demasiado “helenizadas”. Al mismo tiempo, conviene considerar la advertencia de Esler respecto a que no debemos suponer que el judaísmo de la diáspora fuera menos leal al templo y a la Ley (*Community and Gospel*, 145-148). Véanse los ensayos de W. A. Meeks, D. B. Martin y P. S. Alexander sobre el carácter problemático y el abuso ideológico de la oposición judaísmo/helenismo, en T. Engberg-Pedersen (ed.), *Paul beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), caps. 1-3.

⁴² Véase mi *Romans*, 799-802; también *infra*, § 33.3f.

⁴³ Cf. BDAG, 204, donde el término *gongysmos* es relacionado principalmente con las murmuraciones de los israelitas en el desierto (Éx 16,7.8.9.12; Nm 17,5.10).

⁴⁴ Nótese el imperfecto; hacía tiempo que se daba aquella situación. El manuscrito D añade *tôn Hebraiōn*, “en la distribución diaria ‘de los hebreos’”.

do común mencionado antes en Hechos (2,44-45; 4,32.34-35)⁴⁵. El contexto social indicado es bastante fácil de explicar. Como el matrimonio de chicas adolescentes con hombres bastante mayores que ellas era una práctica común, muchas de esas mujeres enviudaban siendo todavía relativamente jóvenes⁴⁶. En el caso de hombres que habían vuelto de la diáspora con sus esposas, sin duda muchas de ellas se vieron pronto en esa situación. Y son fáciles de imaginar las arduas circunstancias de encontrarse en una ciudad que todavía no les era muy familiar, de estar insertas en una comunidad monolingüe y, en los casos a que apunta el pasaje, de haber quedado con escasos medios y sin parientes a los que recurrir⁴⁷. Aunque es concebible que bastantes judíos de la diáspora retornados a Jerusalén tuvieran una posición acomodada, el relato en cuestión indica que entre los helenistas atraídos a la nueva secta había muchos que obviamente no la tenían⁴⁸.

⁴⁵ En la tradición rabínica subsiguiente, la distribución de “una ayuda semanal a los pobres de la ciudad” consistía en alimentos y ropa; Jeremías cree que esta era ya la práctica entre los judíos y que sirvió de modelo “para la Iglesia primitiva” (*Jerusalem*, 131-132). La cuestión es importante porque, si estaba bien desarrollada la distribución caritativa en Jerusalén, las viudas de los helenistas podrían haber dependido de ella (cf. Lüdemann, *Early Christianity*, 75-76). Walter, de hecho, supone que el fallo en el reparto de la ayuda mencionado en 6,1 fue una anomalía en el sistema de la ciudad en conjunto (“Apostelgeschichte 6.1”). Sin embargo, la situación reflejada en la tradición del fondo común de la nueva secta y los datos del pasaje –por no hablar de las subsiguientes tradiciones de 11,27-30 y la colecta de Pablo para “los pobres entre los santos de Jerusalén” (Rom 15,26)– sugieren que la práctica de distribución caritativa no estaba tan desarrollada como cree Jeremías. Capper, por ejemplo, entiende que el sistema rabínico preveía una entrega de ayuda semanal, mientras que aquí se habla de una distribución diaria (“Community of Goods”, 351). “Había, presumiblemente, un sistema mejor implantado de asistencia a los pobres, pero quizá era una cuestión de principio que los alineados con el nuevo movimiento recurrieran a él estando necesitados” (Dunn, *Acts*, 81). “No hay que concebir la ayuda a los pobres como un sistema general (para el conjunto de la ciudad), sino como una institución de comunidades sinagogaes más pequeñas” (Pesch, *Apg*, I, 233). ¿Cuánto podemos deducir de *TestJob* 10 (“Dispuse en mi casa treinta mesas provistas a todas horas, solo para extranjeros. También solía tener otras doce mesas preparadas para las viudas”)? *JTS* 29 (1978) 140-143; Walter, “Apostelgeschichte 6.1”, 379-380; M. Goodman, *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome AD 66-77* (Cambridge: Cambridge University, 1987), 65-66.

⁴⁶ “El destino de la viuda, a menudo reducida a la pobreza tras la muerte de su marido, era un tema muy presente en la Ley y en el discurso de los profetas (Dt 14,29; 24,17; 26,12; Is 1,23; 10,2; Jr 7,6; 22,3; Mal 3,5)” (Fitzmyer, *Acts*, 345).

⁴⁷ “Quizá era relativamente elevado el número de viudas de helenistas, porque muchos judíos piadosos llegados al ocaso de su vida se instalaban en Jerusalén para en su momento recibir sepultura junto a la Ciudad Santa; las viudas de esos hombres no tenían cerca familiares a los que recurrir y solían acabar dependiendo de la caridad pública” (Haenchen, *Acts*, 261).

⁴⁸ Probablemente, los residentes en Jerusalén de buena situación socioeconómica estaban más influidos por la cultura internacional y más sofisticada del helenismo (como

El hecho de que fueran viudas de helenistas las desatendidas (y no viudas en general) refuerza la posibilidad de que los dos grupos (hebreos y helenistas) llevaran en Jerusalén vidas separadas socialmente y tal vez espacialmente (habitando en barrios distintos). Dicho de otro modo, el fallo en el sistema de distribución de ayudas procedentes del fondo común pudo deberse no simplemente al aumento del número de asociados a la nueva secta (¿todos bautizados?). Un factor crucial era seguramente que los dos grupos estaban separados o enfrentados entre sí.⁴⁹ ¿Cómo podía ser si no que las viudas de los helenistas (y al parecer solo ellas) quedaran desamparadas?⁵⁰ Está justificada, pues, la impresión que produce la primera lectura del pasaje: la existencia de dos o grupos o facciones, uno de los cuales experimentaba un creciente resentimiento contra el otro (murmuraba), mientras que ese otro miraba al primero con cierto recelo.

En general es difícil evitar la conclusión de que la terminología y los detalles, que Lucas conocía y por los que él ha pasado casi de puntillas, nos revelan, sin embargo, varias cosas muy interesantes. Ya a los pocos meses del nacimiento de la nueva secta surgió un grado considerable de tirantez entre grupos. Pero hablar de “cisma”, como hace Haenchen⁵¹, es aventurarse demasiado. Por el contrario, el intento de Craig Hill de negar que algo no marchaba bien⁵² es pasar por alto —o empeñarse en no

indican los vestigios de palacios y grandes mansiones existentes en Jerusalén por aquella época). Pero sería demasiado fácil situar el contraste entre helenistas y hebreos en un contexto socioeconómico (los helenistas, de la clase alta y cosmopolita; los hebreos, de clase más modesta y más apegados a las tradiciones). Porque, en el mejor de los casos, las viudas de los helenistas constituían un ejemplo de gente “venida a menos”. Véase F. S. Spencer, “Neglected Widows in Acts 6:1-7”: *CBQ* 56 (1994) 715-733.

⁴⁹ Las diferencias teológicas no eran ya, necesariamente, un factor, como se ha sugerido con frecuencia (véase Neudorfer, *Stephanuskreis*, 310, tabla en 99-101).

⁵⁰ “Las viudas de los helenistas se quedaban sin ayuda simplemente porque la distribución se llevaba a cabo en las reuniones de los cristianos de lengua aramea, y como ellas no podían seguir lo que se decía, no asistían a esas asambleas” (Wedderburn, *History*, 45). Véase, en cambio, Wilkens (*Theologie* I/2, 231-232), quien no cree que los hebreos y los helenistas celebrasen el culto por separado. Opina también que la lengua común en esos actos era el griego, pero esto difícilmente explica que la primera comunidad cristiana de Jerusalén la formasen dos grupos distintos entre sí por su idioma.

⁵¹ E. Haenchen, “The Book of Acts as Source Material for the History of Early Christianity”, en L. E. Keck / J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts* (Nashville: Abingdon, 1966), 258-278, dictamina: “El primer cisma confesional en la historia de la Iglesia” (264). Esta frase rotunda la utilicé para titular mi anterior estudio del episodio de los helenistas en *Unity and Diversity*, § 60.

⁵² C. C. Hill, *Hellenists and Hebrews: Reappraising Division within the Earliest Church* (Minneapolis: Fortress, 1992), pone en cuestión los cuatro puntos de amplio consenso: “que los helenistas y los hebreos fueran grupos ideológicamente distintos;

ver— las claras implicaciones de la terminología utilizada y de la situación descrita⁵³. El idilio inicial había llegado a su fin. La realidad de la “Iglesia” tal como ha sido conocida durante siglos, y como el *qahal Israel había sido* desde muy antiguo⁵⁴, acabó imponiéndose. Es decir, entre unos grupos de distintas procedencias, que se complacían en practicar de diferentes maneras su fe compartida, no tardaron en surgir sospechas y resentimientos, que conducirían a actitudes hostiles y, finalmente, al cisma. El ponzoñoso brebaje solo acababa de ser mezclado y puesto a calentar, pero los elementos esenciales se hallaban ya presentes, y el proceso, incluso tan tempranamente, estaba ya en marcha.

24.3 Los Siete

Cualesquiera que fuesen las circunstancias históricas subyacentes a este relato, Lucas no se demora en indicar cómo respondió la joven iglesia de Jerusalén a su primer conflicto interno. Los Doce toman los mandos y convocan “a la asamblea de los discípulos” (6,2), a “toda la comunidad” (6,5) (¿los más de cinco mil? [4,4; 5,14])? Luego, establecen las prioridades: la responsabilidad de los Doce de ocuparse de “la Palabra de Dios” (presumiblemente, predicar y enseñar) debe tener primacía sobre “servir las mesas” (6,2.4). La asamblea, pues, ha de buscar (*episkepsasthe*)⁵⁵ entre sus miembros hombres de buena reputación (*martyroumenous*), “llenos” (*plêreis*) de Espíritu y de sabiduría, a los que los Doce les encargarán (atender a) esa necesidad (6,3), o sea, la de garantizar que las viudas de los he-

que Esteban, el jefe de los helenistas, hablase contra el templo...; que él fuera ejecutado por sus puntos de vista liberales (o radicales), y que fueran los helenistas, y no los hebreos, los perseguidos por los judíos” (11-12). Bauckham (“Jesus and the Jerusalem Community”, 63-64) sigue a Hill en buena medida.

⁵³ Por ejemplo, no basta el reconocimiento de que *Hellenistês* significa “judío grecohablante de la diáspora” (*Hellenist and Hebrews*, 24), sin deducir la posibilidad de que los helenistas se desarrollaran solo en griego (nn. 19, 22, *supra*) ni reflexionar sobre la contraposición de “hebreos” y “helenistas”. Es cierto que la muerte de Esteban no necesariamente ha de arrojar luz sobre la tensión hebreos/helenistas (31, 34), pero, si el templo era un problema para Esteban y los otros helenistas (algo que también cuestiona Hill), resulta difícil evitar la conclusión de que los hebreos tendrían que haber encontrado irritante la postura de Esteban. Véase también la crítica de Lüdemann en *Primitive Christianity*, 58-59.

⁵⁴ Véase *Jesús recordado*, § 9.4.

⁵⁵ El manuscrito B dice *episkepsometha*, “busquemos”, presumiblemente en un intento de presentar la situación resuelta exclusivamente por los Doce; esta es la lectura preferida por Lake y Cadbury (*Beginnings* IV, 65), pero es incompatible con lo referido seguidamente en los vv. 5-6 (cf. Metzger, *Textual Commentary*, 337).

lenistas sean incluidas en la distribución cotidiana de ayuda comunitaria. Entonces la asamblea escoge siete hombres, los presenta a los apóstoles y, haciendo oración, les imponen las manos (6,6)⁵⁶.

¿Quiénes eran esos Siete, cuyos nombres debieron de llegar a Lucas procedentes de la misma fuente (o fuentes) de donde él tomó la información básica para esta sección? Todos sus nombres son griegos⁵⁷, lo cual sugiere que todos formaban parte de “los grecohablantes”⁵⁸. Esta deducción no es ni mucho menos segura: algunos discípulos del mismo Jesús también tenían nombres griegos: Andrés (*Andreas*) y Felipe (*Philippos*)⁵⁹. Pero el relato subsiguiente (caps. 6–8), en el que Esteban y Felipe son los protagonistas, es parte de la narración ofrecida en 11,19–26, lo cual constituye un poderoso indicio de que los dos primeros mencionados en la lista de 6,5, Esteban y Felipe, pertenecían al grupo que proporcionó a Lucas el relato contado desde la perspectiva de esa colectividad⁶⁰. El último de los Siete, Nicolás, figura como prosélito, es decir, un gentil (con el griego como lengua materna) que se había convertido plenamente al judaísmo; además, era de Antioquía. Luego vemos que, a juzgar por inscripciones y otros textos de la época, solo dos nombres de la lista eran entonces familiares en Israel (Felipe y Nicanor). Es razonable, pues, deducir que los Siete pertenecían todos al grupo llamado en 6,1 “los helenistas”.

⁵⁶ A juzgar por la sintaxis, la lectura más obvia es que fue el mismo sujeto (toda la asamblea) el que oró e impuso las manos. Esta podría haber sido la intención de Lucas: la elección para un ministerio vista como responsabilidad de la comunidad en su conjunto (cf. 13,3; quizá en eco de Nm 8,10). Muchos suponen que la formulación de Lucas no ha sido aquí muy cuidada, puesto que seguramente quería decir que fueron los apóstoles los que impusieron las manos, pero, dado su interés en destacar la autoridad de los apóstoles, es muy significativo que haya dejado el pasaje así de ambiguo (véase Barrett, *Acts* I, 314–316). Desde una perspectiva eclesiológica posterior, es natural ver aquí la primera “ordenación” (véanse, por ejemplo, las opiniones en este sentido citadas por Jervell, *App.*, 219 n. 636), pero no deja de ser sustancial el peligro de una lectura anacrónica. Lucas “no refiere el origen de los cargos eclesiales, ni aquí ni en ninguna otra parte” (Goppelt, *Apostolic*, 55). Véase también n. 65, *infra*.

⁵⁷ Datos en Barrett, *Acts* I, 314–315, con repetida referencia a la documentación de *IG* proporcionada por E. Preuschen, *Die Apostelgeschichte* (HNT; Tübinga: Mohr Siebeck, 1912), 36.

⁵⁸ Este es el consenso general; cf., por ejemplo, Bruce, *Acts*, 183; Pesch, *App.* I, 229; Jervell, *App.*, 219.

⁵⁹ Andrés: Mc 1,16 par.; 1,29; 3,18 parr.; 13,3; Jn 1,40.44; 6,8; 12,22; Hch 1,13. Felipe: Mc 3,18 parr.; Jn 1,43–46.48; 6,5.7; 12,21–22; 14,8–9; Acts 1,13.

⁶⁰ Son muchos los que coinciden en la opinión de que el mismo Esteban era helenista (Neudorfer, *Stephanuskreis*, 252–254, 293, 311), cuestionada por M. H. Scharlemann, *Stephen: A Singular Saint* (AnBib 34; Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 1968), 54.

Esto da relevancia al curioso detalle de que solo helenistas hubieran sido elegidos por el conjunto de la comunidad (hebreos y helenistas). Lo cual sugiere a su vez que no entraba aquí la administración del fondo común en toda la comunidad, sino únicamente en el sector helenista de ella. De hecho, Lucas dice que los Siete fueron nombrados para hacer frente a “esta necesidad”, es decir, la desatención de las viudas de los helenistas⁶¹.

En este caso podríamos hacer, probablemente, una ulterior deducción. Cabe pensar que los grecohablantes acostumbraran a reunirse separadamente de sus correligionarios de lengua aramea en casas donde solo se hablaba griego (cf. 2,46; 5,42). Por lo mismo, quizá los Siete fueran los jefes de las iglesias domésticas helenistas⁶². Más aún, la elección de siete podría deberse a que había exactamente siete comunidades/congregaciones domésticas de lengua griega⁶³. Esto también significaría que los siete eran considerados los jefes que representaban a los creyentes helenistas, al igual que los Doce eran los dirigentes que representaban a la Iglesia en su conjunto (¡aunque más en particular a los hebreos!); por eso pueden ser llamados “los Siete” (21,8) de manera paralela o en cierto modo equivalente a “los Doce” (6,2)⁶⁴. Esto contribuiría también a explicar por qué entre los nombrados para servir mesas encontramos figuras tan importantes en la evangelización (Esteban y Felipe)⁶⁵.

⁶¹ “La solución a la disputa *no* era la integración de las viudas ‘helenistas’ en la ‘distribución diaria’ de la congregación ‘hebreá’, sino el nombramiento de encargados de organizar la ayuda dentro de la comunidad helenista, que claramente no estaba en absoluto preparada para atender a sus pobres” (Capper, “Community of Goods”, 353-354). Esler propone un relato subyacente donde los Siete crearon un fondo separado para auxiliar a sus necesitados, aumentando con ello la separación entre los dos grupos (*Community and Gospel*, 141-145). G. Theissen, “Hellenisten und Hebräer (Apg. 6,1-6). Gab eine Spaltung der Urgemeinde?”, en H. Lichtenberger (ed.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*, M. Hengel Festschrift. Vol. 3: *Frühes Christentum* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1996), 323-343, entiende que detrás del relato de Lucas está el desarrollo de la organización local (en Jerusalén) junto con la actividad misionera itinerante de los apóstoles. Sin embargo, el argumento depende demasiado de la inverosímil tesis anterior de que los discípulos de Jesús eran carismáticos itinerantes, sin bases establecidas (véase *Jesús recordado*, 85-87, 293, 635-636).

⁶² Hengel, *Between Jesus and Paul*, 12-17; apuntado antes por Simon: “el cuerpo dirigente” de una sinagoga (más liberal) (*St. Stephen*, 9).

⁶³ Barrett se pregunta si hay indicios suficientes de una costumbre judía de nombrar a siete para desempeñar alguna función (*Acts* I, 312); Fitzmyer cree que no (*Acts*, 349).

⁶⁴ Neudorfer señala que fue Wellhausen el primero en sugerir este paralelo, y que el papel de los Siete como dirigentes de los grupos helenistas fue ya indicado por Lois (*Stephanuskreis*, 112-113, tabla en 124-125).

⁶⁵ No parece que Lucas pretendiera referir aquí el primer nombramiento de diáconos; simplemente emplea el nombre *diakonia* (“servicio” [6,1, pero también 6,4]) y

Son, pues, bastantes los indicios de enfoque de la narración desde una perspectiva helenista o antioquena:

- La aparición por primera vez en 6,1 de la expresión “los discípulos” sugiere que fue utilizada al principio como autorreferencia en círculos helenistas (6,1.2.7; 9,1.10.19.25-26; 11,26).
- La yuxtaposición de “los Siete” a “los Doce” refleja la yuxtaposición inicial de “los helenistas” a “los hebreos” y permite suponer que los segundos términos de cada pareja de expresiones –“los hebreos” y “los Doce” (solo presente en 6,2)– eran modos que tenían los helenistas de referirse a los “otros”.
- Los hombres elegidos estaban “llenos de Espíritu” y de “sabiduría”. Estas expresiones se encuentran solo en la “sección helenista” de la narración de Lucas (“lleno[s] de Espíritu”: 6,3.5; 7,55; 11,24; “sabiduría”: 6,3.10; 7,10.22), lo cual constituye un nuevo indicio de que Lucas está influido aquí por una fuente helenista o antioquena.
- El contraste de *plērē* en “lleno de Espíritu” con el usual empleo por Lucas de *plēstheis*, “lleno” (para una determinada ocasión), podría también sugerir que la fuente helenista consideraba la inspiración de los suyos como más permanente (compárese 4,8 con 7,55 y 11,24). La frase entera ciertamente hace pensar en alguien cuya inspiración, perspicacia y discernimiento estaban excepcionalmente consolidados⁶⁶.

En cualquier caso, si solo se eligieron helenistas, al igual como solo las viudas de los helenistas habían quedado desasistidas, hay un buen motivo para pensar en una Iglesia ya articulada por dos grupos distintos. La diversidad –en lenguaje y cultura, y también, presumiblemente, en composición social– caracterizó a la primera Iglesia más o menos desde el principio. Pero ¿cuándo ha habido un tiempo en el que el cristianismo no experimentara tensiones originadas por la diversidad de culturas y visiones y por defectos organizativos?

el verbo *diakoneō* (“servir” [6,2]), y no describe a los Siete como “diáconos” (*diakonoî*). En opinión de Barrett, “es imposible que nadie se pusiera a referir el origen del diaconato sin llamar ‘diáconos’ a los primeros en ostentar esa orden sagrada” (*Acts* I, 304). Lucas se limita a describir el nombramiento para una función, en este caso la de servir mesas. Haenchen apunta que quienes recibieron en Jerusalén la colecta de Antioquía no fueron los diáconos, sino los ancianos (11,30)” (*Acts*, 266). Véase también n. 56, *supra*.

⁶⁶ En todo esto hay ecos de Nm 11,16-30 y 27,16-23; posiblemente, también de Éx 31,3 y 35,31.

24.4 Esteban

a. ¿Cuándo apareció Esteban en escena?

Lucas no intenta datar estos acontecimientos primitivos (véase, en cambio, Lc 2,1-2; 3,1-2). Antes de Hch 12, su secuenciación cronológica es razonablemente clara, pero el número de meses y años comprendidos entre los caps. 2 y 12 queda desconcertantemente vago. Aquí, en particular, Lucas no ofrece indicación alguna sobre cuándo se produjo la crisis interna de 6,1, ni sobre cuánto tardó Esteban en convertirse en una figura relevante. La inserción de uno de los resúmenes lucanos entre 6,6 (el nombramiento de los Siete) y 6,8 (el papel prominente de Esteban) sugiere que hubo cierto lapso entre ambos acontecimientos. Los únicos datos relativamente fiables son los que pueden ser relacionados con la trayectoria de Pablo⁶⁷. Y como la cronología paulina sugiere una fecha para la conversión de Pablo no muy posterior a dos o tres años después de la crucifixión de Jesús, el importante corolario es que todos los episodios referidos en Hechos antes de la conversión de Pablo deben ser situados dentro de esos dos o tres años. Entre esos acontecimientos hay que incluir un período de actividad persecutoria de Saulo/Pablo, que debió de durar al menos unas cuantas semanas y ser suficientemente intenso y extenso para que él llegase a tener fama de “perseguidor” (1,23). Añádanse los acontecimientos que debieron de suscitar su ira para emprender esa persecución, y tenemos (seguramente bastantes) más semanas y meses. Probablemente, pues, debemos situar la crisis interna en el primer año del comienzo de la nueva secta, y el surgimiento de Esteban como figura destacada no más tarde de dieciocho meses después de la muerte de Jesús⁶⁸.

⁶⁷ Véase *infra*, § 28.1.

⁶⁸ Una data 31/32 d. C. es la preferida por A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus* (WUNT 1.21; Tübinga: Mohr Siebeck, 1980), 88; Riesner, *Paul's Early Period*, 59-63, 71; H.-W. Neudorfer, “The Speech of Stephen”, en I. H. Marshall / D. Peterson (eds.), *Witness to the Gospel: The Theology of Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 275-294. Bruce recoge la observación de C. H. Turner de que, mediante una sucesión de seis resúmenes (6,7; 9,31; 12,34; 16,5; 19,20; 28,31), Lucas divide Hechos en seis partes, cada una de las cuales abarca un período aproximado de cinco años (*Acts*, 185, haciendo referencia a *HDBI*, 421-423). Pero si la conversión de Pablo (Hch 9) ocurrió dentro de los dos o tres años subsiguientes a la primera Pascua cristiana (véase de nuevo *infra*, § 28.1), entonces 6,7 no encaja bien en ese esquema. Similarmente, el intento de datar la ejecución de Esteban en el interregno producido por la llamada a Roma del prefecto Pilato (36-37) situaría la conversión de Pablo en un tiempo “imposiblemente tardío” (Barrett, *Acts* 1, 381-382; similarmente, Pesch, *App.* 1, 267; Fitzmyer, *Acts*, 391, considera la idea de manera más positiva). Pero, en todo caso, seguramente el prefecto no estaba en Jerusalén por entonces (el linchamiento no sucedió durante una fiesta de peregrinación), por lo cual

b. El ministerio de Esteban

El aspecto más notable del ministerio de Esteban en lo concerniente a este estudio no es que él parezca (¿pronto?) haber pasado la mayor parte del tiempo obrando milagros y discutiendo con otros (6,8-10)⁶⁹. El interés que muestra Lucas en “señales y prodigios” a lo largo de su narración⁷⁰ podría haber sido compartido y, en consecuencia, estimulado por su fuente helenista (6,8; 8,6.13). Y sin duda, como ya quedó señalado⁷¹, en el fervor carismático de los primeros días había muchas noticias de acontecimientos asombrosos (“hechos extraordinarios”) y de curaciones prodigiosas. Esteban, de quien se dice repetidamente que estaba “lleno de fe y de Espíritu Santo” (6,5), “lleno de gracia y poder” (6,8), “lleno del Espíritu Santo” (7,55) y que hablaba con irrefutable “sabiduría y Espíritu” (6,10), es presentable, pues, como la figura carismática más convincente y eficaz ¡de todo el NT! Cabe, pues, poca duda de que la descripción de Esteban está basada en el recuerdo de un poderoso y persuasivo predicador carismático.

Lo que aquí reviste particular interés, sin embargo, es que la misión de Esteban de evangelización –o, en todo caso, de diálogo y debate– parece haberse desarrollado por completo entre judíos de la diáspora, como lo indica la mención específica de la sinagoga que atendía a ese círculo de judíos residentes en Jerusalén⁷². En este punto conviene aclarar una posible causa de confusión. Porque, obviamente, en 6,1 la palabra “helenistas” se aplica a judíos de la diáspora que compartían la fe en Jesús como Mesías;

la guarnición de Jerusalén debía de ser bastante reducida (§ 23 en n. 4) y no habría considerado necesario intervenir en lo que desde su perspectiva podía parecer un disturbio interno menor; comoquiera que fuese, tenemos el caso similar de la persecución a la que después se entregó Saulo/Pablo, que una vez más debió de ser vista como un asunto interno sin ramificaciones políticas. N. H. Taylor, “Stephen, the Temple, and Early Christian Eschatology”: *RB* 110 (2003) 62-85, se inclina por una fecha situada dentro de la crisis a que dio lugar el intento de Calígula de erigirse una estatua en el templo de Jerusalén, pero la compaginación con lo que sabemos de la subsiguiente muerte de Esteban es aún peor.

⁶⁹ Löning apunta la posibilidad histórica de que “el círculo de los Siete, encabezado por Esteban, desempeñara un activo papel misionero en Jerusalén desde el principio” (“Circle of Stephen, 107).

⁷⁰ Véase *supra*, § 21 en n. 132.

⁷¹ Véase *supra*, § 23.2g.

⁷² Las principales concentraciones de judíos dentro de la diáspora occidental se encontraban precisamente en los territorios indicados en 6,9: Alejandría y la Cirenaica, en la costa meridional del Mediterráneo, y Siria-Cilicia y Asia Menor, en la costa nororiental; en cuanto a los libertos, mayoritariamente descendientes de esclavos, habrían alcanzado la libertad en la misma Roma. Véase *infra*, § 27 n. 181. Sobre la famosa inscripción de Teodoro, véase *supra*, nota 30.

estamos, por tanto, ante un referente empleado dentro de los grupos cristianos. Pero “helenistas” = “grecohablantes” puede tener un sentido más amplio; así, de los helenistas que presumiblemente son en 9,29 judíos de lengua griega, pasamos a los helenistas de 11,20 (única otra aparición del término en el NT), que parecen ser simplemente griegos⁷³. Esto nos recuerda que los helenistas de 6,1 eran (pocos o muchos) solo una parte de los judíos de la diáspora que se habían establecido en Jerusalén. Los creyentes helenistas (cristianos) no eran más que una fracción del grupo de judíos grecohablantes que habían regresado de la diáspora. En consecuencia, lo que se indica en 6,9 debe ser relacionado seguramente con *una disputa entre helenistas*; es decir, una discusión exclusivamente en griego, por ser mantenida entre personas que solo se manejaban con verdadera soltura en ese idioma.

Partiendo de esto podemos deducir ulteriormente que la disputa no tuvo como único origen la conversión de algunos judíos de la diáspora a la fe en Jesús el Mesías, sino que también fue ocasionada por tensiones y desacuerdos dentro de la comunidad grecohablante de Jerusalén. Dos posibilidades requieren mención. Una es que pudo influir en la cuestión la existencia de una brecha generacional. Ya ha quedado dicho que muchos (acaso la mayoría) de los judíos de lengua griega establecidos en Jerusalén habían vuelto de la diáspora con idea de acabar sus días en la Ciudad Santa. En cuyo caso es concebible que al menos algunos miembros jóvenes de varias familias estuvieran descontentos de haber sido traídos de alguna metrópoli multicultural del Mediterráneo o situada en alguna ruta internacional de comercio, como Alejandría, Antioquía, Éfeso o Roma, a lo que a ojos de ellos podía parecer un lugar remoto y atrasado (aunque véase nota 74, *infra*). Todo lo que necesitamos suponer adicionalmente es que Esteban pertenecía a una generación posterior a la mayoría de los otros grecohablantes y era una especie de “joven turco”. Obviamente, todo esto es puramente hipotético. Pero, a falta de información adicional, se hace inevitable la especulación si queremos obtener una imagen más clara.

La otra posibilidad, que gana en verosimilitud gracias a la secuencia, es que una causa importante de la tensión entre Esteban y sus antagonistas fue el templo. Porque, supuestamente, la razón principal por la que los judíos de la diáspora habían retornado a Jerusalén era estar cerca de él⁷⁴, aunque solo fuera para recibir sepultura en sus proximidades. Si había ha-

⁷³ Más al respecto, *infra*, § 24.8b.

⁷⁴ “Jerusalén era, sin duda, una de las ciudades más impresionantes y famosas del Imperio romano, e incluso para los paganos estaba rodeada de un halo ‘místico’” (Hengel, “*Hellenization*”, 13).

bido discordias dentro de la comunidad helenista extensa, fácilmente podría haber sido foco de ellas el templo de Jerusalén (el mencionado resentimiento por el retorno desde la diáspora). Pero, cualesquiera que fueran los factores y las razones, lo que está claramente a la vista es una viva e incluso colérica disputa en las filas de los judíos de la diáspora establecidos en Jerusalén.

c. *Las acusaciones contra Esteban*

Aquí llegamos a un nuevo punto de interés. Porque la irritación que suscitaron las palabras de Esteban, según indica Lucas, no provenía de un mensaje centrado en la muerte y resurrección de Jesús (como en los sermones de los caps. 2-5), sino que la acusación era que Esteban estaba pronunciando “palabras blasfemas contra Moisés y contra Dios” (6,11); “este hombre no para de hablar contra este lugar santo y la Ley” (6,13)⁷⁵. Se dice que Esteban atribuye a Jesús Nazareno el papel de “destruir este lugar y cambiar las costumbres que Moisés nos transmitió” (6,14)⁷⁶.

Los ecos de las imputaciones contra el mismo Jesús son manifiestos: que se había oído a Jesús decir que destruiría el templo, que la acusación se atribuía a “testigos falsos” (6,13)⁷⁷ y que se le acusaba de blasfemia (Mc 14,57-59.64 par.). Lo notable es que Lucas omite el primero y el último de estos elementos en su propia versión de la comparecencia de Jesús ante el sanedrín (Lc 22,66-71). Es evidente que, como en otros pasajes de su evangelio, optó por retener esos aspectos del proceso de Jesús a fin de incluirlos luego en esta parte de Hechos⁷⁸. Las implicaciones son claras: 1) Lucas conocía bien el relato del proceso de Jesús que habitualmente cir-

⁷⁵ “Estas son acusaciones nuevas, que no han sido lanzadas contra los Doce ni contra otros cristianos hasta este momento en la narración de Lucas” (Fitzmyer, *Acts*, 363-364).

⁷⁶ Sobre la posibilidad de que, en este pasaje, Lucas se sirviera de dos versiones de lo que había sucedido, véase Barrett, *Acts* I, 321, 380.

⁷⁷ La acusación del empleo de testigos falsos es un modo evidente de contrarrestar la oposición a Esteban; cf. Dt 19,16-19; Sal 27,12; 35,11; Prov 24,28; son clásicas las aleccionadoras historias de Nabot (1 Re 21) y Susana (Dn 13). Véase también G. N. Stanton, “Stephen in Lucan Perspective”, en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica* 1978, vol. 3 (JSNTS 3; Sheffield, JSOT, 1980), 345-360, y K. Haacker, “Die Stellung des Stephanus in der Geschichte des Urchristentums”: *ANRW* 2.26.2 (1995) 1515-1553. Haacker señala la posibilidad de que un elemento importante en el conflicto en torno a Esteban fuera la hostilidad de la jerarquía sacerdotal jerosolimitana hacia lo que a esta podría parecerle esencialmente un movimiento piadoso laico con origen en Galilea (1520-1521).

⁷⁸ Véase *supra*, § 21.2d(2).

culaba (también en el evangelio marciano) entre numerosas congregaciones cristianas; 2) pero —y esto es aquí más importante— a pesar de ello quiso presentar a Esteban como acusado de lanzar el primer ataque verbal pleno contra el templo y contra Moisés.

No está claro si en este caso la acusación de blasfemia se hacía desde una visión más o menos similar a la de Mc 14,62 (cuyo paralelo lucano [Lc 22,67-71] no habla de “blasfemia”), aunque parece que sí, a juzgar por la dramática conclusión del proceso de Esteban (7,55-56)⁷⁹. Pero las acusaciones se centran en el ataque contra “este lugar santo” (el templo, como en Sal 24,3). A los residentes en Jerusalén, especialmente a los que habían vuelto de la diáspora para vivir cerca del templo, esto debía de parecerles una especie de blasfemia, por no decir un cuestionamiento de su propia razón para residir en la Ciudad Santa. Y puesto que mucho de la legislación mosaica tenía que ver con el funcionamiento del templo y su culto, lo que se veía como un ataque al templo sería percibido también ciertamente como un ataque a Moisés y a “las costumbres que Moisés nos transmitió”⁸⁰.

Esto plantea una pregunta polémica: ¿había empezado ya Esteban (y los helenistas) a hacer una crítica radical de la Ley? Algunos comentaristas dan una respuesta afirmativa⁸¹, basándose en que Saulo/Pablo persiguió a gente como Esteban por “celo de la Ley”. Lo cual no es exactamente lo que dice Pablo en Gál 1,13-14 y Flp 6,6, porque, como veremos, emplea un

⁷⁹ B. Wander, *Trennungsprozesse zwischen Frühen Christentum und Judentum im 1. Jh. n. Chr* (Tubinga: Francke, 1994), 137-140.

⁸⁰ Josefo habla también de blasfemia contra Moisés (*Guerra*, 2.145); véase también *Jesús recordado*, 846. “Es evidente que hablar contra Moisés era también hablar contra Dios y, por tanto, incurrir en blasfemia” (Jervell, *Apg.*, 226).

⁸¹ Un poderoso grupo de eruditos alemanes toman esta posición, sin duda animados por la presencia de un precedente paulino, donde ellos perciben una crítica aún más radical de la Ley; véase, por ejemplo, Bultmann, *Theology* I, 54-56, 109; Schmithals, *Paul and James*, 25-27; Conzelmann, *History*, 59; Hengel la adopta ya en su *Judaism and Hellenism* I, 313-314 = *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10; Tubinga: Mohr Siebeck, 1988), 569-570, y con frecuencia después (*pásim*, en el cap. 6 de *Acts*), pero más claramente en Hengel / Schwemer, *Paul*, 88-89; Pesh, *Apg.* I, 239-240; Lüdemann, *Early Christianity*, 78, 82, 85; Schenke, *Urgemeinde*, 176-183; Wedderburn, *History*, 49-54; “fue la experiencia carismática del Cristo exaltado a la derecha del Padre, y por tanto la fe en el papel del Hijo del hombre y Señor, lo que cuestionó la Ley mosaica como instrumento de reconciliación y determinó la ruptura con el judaísmo oficial” (Jossa, *Jews or Christians?*, 82-84). Räisänen (“Hellenisten”, 1473, 1485) y Jervell (*Apg.*, 226-228) expresan su total desacuerdo con esta opinión; véase también Kraus, *Zwischen Jerusalem und Antiochia*, 41-42, y la crítica de Hengel por Penner (*Preise*, 23-29).

lenguaje mucho más matizado. Y, como vamos a ver más inmediatamente, el discurso atribuido a Esteban centra su ataque en el templo y no en Moisés⁸². Por eso conviene atenerse a la probabilidad de que lo esencial o más sensible de la acusación contra Esteban fuera que había criticado el templo⁸³.

En efecto, como vimos en *Jesús recordado*, Hch 6,14 refuerza considerablemente la posibilidad de que se recordase que Jesús había predicho la destrucción del templo y –en algunas formas de la tradición– hablado de su papel en ella⁸⁴. El recuerdo de que Jesús había dicho algo sobre la destrucción (inminente) estaba vivo todavía, y no simplemente entre sus seguidores. Es, por tanto, un poco sorprendente que las primeras comunidades de seguidores de Jesús permanecieran tan cerca del templo y siguieran frecuentándolo y reuniéndose allí⁸⁵. En cambio, parece recordarse que Esteban tomó un aspecto de la enseñanza de Jesús que había sido relegado y lo puso muy de relieve⁸⁶. Quizá no vaya descaminado Johannes Weiss al afirmar que “Esteban reabrió con ello una herida que los discípulos originales habrían querido ver definitivamente curada”⁸⁷.

De ser así, la crítica del templo (como tal habría sido entendida) constituyó la base de una acusación seguramente dirigida no solo contra la co-

⁸² J. Carleton Paget, “Jewish Christianity”, *CHJ* III, 731-775, señala también que el *kai* en 6,14 podría ser epexeagético; “es decir, la frase ‘y cambiar las costumbres que Moisés nos transmitió’ podría estar relacionada exclusivamente con lo que Jesús haría contra el templo” (743).

⁸³ K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga: Francke, 1994), 140-142; Kraus, *Zwischen Jerusalem und Antiochia*, 44-55. Pero contra la idea de que los helenistas (judíos de la diáspora) eran generalmente más “liberales” en lo tocante a la Ley, Jervell señala con razón que esos judíos “habían sido atraídos a Jerusalén precisamente a causa de su fidelidad a la Ley” (*Apg.*, 222 cuestionando la posición de los autores mencionados *ibid.*, 216 b. 609). Véase asimismo H. Räisänen, “‘The Hellenists’: A Bridge between Jesus and Paul?”, *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays* (JSNTS 43; Sheffield: JSOT, 1992), 149-202; también ‘Hellenisten’ 1486-1488; Barrett, *Acts* I, 337-338.

⁸⁴ Véase *Jesús recordado*, 721-714.

⁸⁵ Véase *supra*, § 23.2e y § 23.5b.

⁸⁶ Dada la visión por lo demás favorable que tiene Lucas del templo, y habida cuenta de que él se esfuerza en desestimar como falsas las acusaciones contra Esteban, es muy improbable en primer lugar que Lucas las haya inventado: es mucho más probable que se recordasen como parte de las tradiciones sobre Esteban y que Lucas las insertase aquí (y en el cap. 7) para aclarar las cosas. Su defensa de Esteban al tachar las acusaciones de “falsas” no implica que él no viese en 7,44-48 un ataque contra el templo, como argumenta Stanton (“Stephen”, 348, 351-352), solo que la crítica del templo no era en el caso de Esteban más (ni menos) grave que en el caso de Jesús.

⁸⁷ Weiss, *Earliest Christianity*, 168.

munidad grecohablante de Esteban, sino también, en alguna medida, contra otros creyentes en Jesús como él. Esto explicaría en parte la utilización del epíteto “hebreos” (por la facción de Esteban dentro del grupo de los helenistas) contra los creyentes de mentalidad y prácticas más tradicionales de los caps. 2–5. El epíteto habría sido apropiado precisamente en referencia a los que se veían y eran vistos como desafiantemente fieles a sus tradiciones; una actitud en la que, por supuesto, entraría el apego permanente al templo y su culto⁸⁸. En suma, la historia que parece emerger es la de un Esteban que pudo haber adoptado una posición de desacuerdo en dos frentes: explícitamente de cara a otros helenistas e implícitamente, como helenista, en relación con “los hebreos”. Y en ambos casos por la misma cuestión: la de si una continua lealtad al templo y participación en su culto era coherente con lo que Jesús había dicho (y hecho) al respecto.

La trama se sigue complicando.

d. Muerte de Esteban

La ejecución sumaria de Esteban —el primer mártir cristiano— es el clímax (7,54-60) de la narración acerca de él. También aquí tiene un claro eco la pasión de Jesús, sin duda introducido deliberadamente por Lucas. Sobremanera notable es la visión que tiene Esteban de Jesús, explícitamente identificado como “el Hijo del hombre” en pie a la derecha de Dios (7,55-56). En otras palabras, lo que ve Esteban es el cumplimiento de la expectativa atribuida a Jesús en su proceso (“de ahora en adelante el Hijo del hombre estará sentado a la derecha del poder de Dios” [Lc 22,6, parr.])⁸⁹. El proceso de Esteban no refleja simplemente el proceso de Jesús, sino que además lo completa, demostrando que la aparentemente vana

⁸⁸ El hecho de que se recordase que tanto Jesús como Esteban habían sido culpados por “testigos falsos” ¿podría deberse en parte a que la tradición de que Jesús había hablado contra el templo resultaba un tanto embarazosa dentro de la primera comunidad de Jerusalén? También cabría preguntar: ¿cómo es posible que “multitud de sacerdotes” fueran atraídos a una fe (6,7) que consideraba el templo como obsoleto (véase Dunn, *Acts*, 85)? Como apunta Esler, “nada indica en el texto que los sacerdotes abandonaran el sacerdocio al hacerse cristianos” (*Community and Gospel*, 140). “Es posible que la adhesión de tantos sacerdotes hubiera fortalecido los lazos que unían a una gran proporción de los creyentes al templo; esto habría elevado la tensión entre ellos y los helenistas que compartían la actitud negativa de Esteban hacia tal institución” (Bruce, *Acts*, 185). Cf. B. F. Meyer, *The Early Christians: Their World Mission and Self-Discovery* (Wilmington: Glazier, 1986), caps. 4-5.

⁸⁹ Véase *Jesús recordado*, § 17.6.

esperanza de Jesús (en las circunstancias de su arresto y proceso) se habían realizado de manera maravillosa⁹⁰.

Casi igual de notable es la estrecha semejanza entre las palabras finales de Esteban y las de Jesús, al menos según Lucas, pero no recogidas por otros⁹¹:

- Jesús: “Padre, en tus manos pongo mi espíritu” (Lc 23,46);
Esteban: “Señor Jesús, recibe mi espíritu” (Hch 7,59).
- Jesús: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34)⁹²;
Esteban: “Señor, no les tengas en cuenta este pecado” (Hch 7,60).

También esto difícilmente puede deberse a una coincidencia. La estrecha semejanza entre el relato de la muerte de Esteban y el de la muerte de Jesús sirve para subrayar lo que Lucas consideraba como aspectos clave en ambos casos: calma y confianza ante lo irremediable, y seguridad en el triunfo del plan de Dios. La invocación de Esteban al Señor Jesús en paralelo a la invocación de Jesús a su Padre confirma que, para el Esteban de Lucas, Jesús había sido exaltado a la derecha del Padre y, como Hijo del hombre, podía actuar en calidad de agente y plenipotenciario de Dios.

No es posible determinar cuánto de esta escena final se debe a Lucas. Sin duda, las coincidencias señaladas solo serían perceptibles para quienes conocieran el relato de la pasión, y no cualquier versión de él, sino solo la que Lucas tomó o adaptó para su evangelio. Por eso, esas coincidencias son difíciles de atribuir con certeza al autor de Hechos o a su informador helenista. Pero no parece probable que el martirio de Esteban sea producto de la imaginación de Lucas: el martirio es un asunto demasiado sensible y patético como para tratarlo a la ligera. Los primeros martirios son vistos a través de una neblina hagiográfica (cf. 6,15)⁹³, pero incurriría en obcecación quien negase que no tuvieron lugar. De hecho, el paralelo con el proceso y la muerte de Jesús no tarda de desvanecerse, porque, si bien Lucas

⁹⁰ No está clara la razón por la que Jesús es visto “*en pie* a la derecha de Dios” (7,55); quizá para abogar por ese discípulo suyo próximo a morir o para acogerlo. Barrett (*Acts* I, 384-385) y Fitzmyer (*Acts*, 392-393) examinan diversas sugerencias al respecto; un estudio anterior, en Neudorfer, *Stephanuskries*, 199-207, 283-287, 313-314. N. Chibici-Revneanu, “Ein himmlischer Stehplatz. Die Haltung Jesu in der Stephanusvision (Apg. 7.55-56) und ihre Bedeutung”: *NTS* 53 (2007) 549-588, sugiere que en la base de esta descripción está el tema de los mártires y el del justo doliente en el cielo, combinados con la imagen de Sal 110,1. Véase también *infra*, n. 191.

⁹¹ Véase *Jesús recordado*, 878-879.

⁹² *Ibid.*, 879 n. 86.

⁹³ Cf., por ejemplo, 2 Mac 7; 4 Mac; *MartPol*; los mártires de Lyon y Vienne (Eusebio, *HE*, 5.1.3-63).

describe el proceso de Esteban como una comparecencia formal ante el sanedrín (6,12), atribuye su muerte a la furia de una muchedumbre descontrolada (7,57-58)⁹⁴. Además, la presencia de una expresión con sabor helenista en 7,55 (“lleno [*plērēs*] del Espíritu Santo”)⁹⁵ indica que Lucas introdujo y adaptó aquí un relato recibido de sus fuentes. Y habría sido demasiado extraño que Lucas hubiese creado una referencia al Hijo del hombre justamente en este punto y en ningún sitio más⁹⁶.

No hay forma de probar concluyentemente la cuestión. Pero, cuando sumamos los indicios de las acusaciones lanzadas contra Esteban (§ 24.4c) con los de la escena de su muerte, aumenta la probabilidad de que en el núcleo histórico del episodio de Esteban se encuentre algo como lo siguiente. Se recordaba que Esteban había puesto nuevamente de actualidad algo de la enseñanza de Jesús (su anuncio de la destrucción del templo) que podría haber sido un tanto embarazoso para muchos en la primera fase del nuevo movimiento. Fue la persistencia de Esteban en destacar esa parte de la enseñanza lo que atrajo sobre él las iras de una comunidad cuya fe y modo de vida se centraban enteramente en el templo⁹⁷.

Queda una cuestión que, desazonadoramente, no permite llegar a una conclusión firme. Lucas refiere que “un joven llamado Saulo” participó en la ejecución de Esteban (7,58) y que el mismo Saulo, después, “hacía estragos en la Iglesia” (8,3). Que Saulo/Pablo estuviese realmente en Jerusalén por entonces no deja de ser probable, y su reconocimiento de haber sido un gran perseguidor de los creyentes en Jesús da verosimilitud a su participación en el episodio inicial⁹⁸. Pero el propio Pablo no alude a ella de ninguna manera, y el nexo que el episodio proporciona con su continuación (Hch 9) se encuentra demasiado a punto en el hilo narrativo para

⁹⁴ La lapidación es la pena por el delito de blasfemia, según Lv 24,11-16.23; véase Fitzmyer, *Acts*, 391, 393, quien justificadamente critica a Haenchen (*Acts*, 296) por suponer “ingenuamente” que ya se aplicaban las normas de la Misná (*San.* 6.3-4) relativas a ese tipo de castigo.

⁹⁵ Las traducciones deben conservar (a ser posible) la distinción entre *plērēs* y *plēstheis*; cf. NRSV y Fitzmyer, que ofrecen sendas traducciones con *filled* (la traducción de *plēstheis*) en vez de *full* (*plērēs*), como si la formulación fuera exactamente la misma que en 4,8 y 13,9.

⁹⁶ Concebiblemente, la transformación de las referencias a “hijo de hombre” de la tradición de Jesús en referencias al “Hijo del hombre” en los evangelios fue obra de los helenistas que tradujeron la tradición aramea al griego. Véase *infra*, § 24.9a, b.

⁹⁷ A menudo se señala el paralelo con la ejecución sumaria de Santiago, el hermano de Jesús; véase *infra*, § 36.2.

⁹⁸ Barrett se pregunta si el (o un) relato de la muerte de Esteban atestigua “la profunda impresión” causada por esa muerte en Saulo (*Acts* I, 381). Véase más al respecto *infra*, § 25.2.

que no suscite dudas sobre su carácter genuino⁹⁹. Por eso, lo razonable es mencionar su presencia y pasar a terreno más firme.

Pero hay todavía en la serie de Esteban un elemento que exige atención.

24.5 El discurso atribuido a Esteban

Lucas aprovechó la oportunidad de incluir un discurso muy largo (relativamente hablando) dentro del contexto formal de la comparecencia de Esteban ante el sanedrín (6,12.15). Como sucede con todos los discursos de Hechos, no se puede obviar la pregunta: ¿de dónde sacó Lucas el pronunciado por Esteban?¹⁰⁰.

a. ¿Propaganda helenista?

Una observación frecuente entre los comentaristas de Hechos y sus discursos es que el atribuido a Esteban encaja mal en su contexto¹⁰¹. Entre otras cosas, se dilata excesivamente antes de abordar los cargos presentados contra Esteban, y luego les da respuesta solo de manera oblicua. Pero a estas alturas ya debemos haber dejado de pensar que un discurso de Hechos era (y así lo había querido Lucas) una especie de repetición palabra por palabra de lo dicho históricamente por el orador en el acontecimiento narrado (ese es el criterio por el que realmente se hacen muchos juicios respecto al potencial del discurso para contribuir a nuestro conocimiento sobre el episodio de Esteban). Entonces, ¿qué opinar sobre el largo parlamento de Hch 7?

Por otro lado, es importante reconocer que el griego del discurso es fundamental para el argumento:

- 7,42b-43 = LXX de Am 5,25-27, con la frase “más allá de Damasco” sustituida por “más allá de Babilonia”¹⁰².
- En 7,45, el discurso hace referencia a *Iēsous*, la traducción griega de “Josué”, pero la alusión a Jesús o su prefiguración es evidente.

⁹⁹ Es muy compartida la idea de que Lucas combina dos tradiciones separadas: la muerte de Esteban y la persecución por Pablo (véase, por ejemplo, Jervell, *Apg.*, 256).

¹⁰⁰ Véase *supra*, § 21.3.

¹⁰¹ Entre ellos Haenchen, *Acts*, 286-288; Barrett, *Acts* I, 335. Las observaciones de Dibelius sobre la insustancialidad y falta de pertinencia del discurso han influido considerablemente; por ejemplo, en Haenchen, *Acts*, 287-288. Pero véase Penner, *Praise*, 302-327.

¹⁰² Detalles en Haenchen, *Acts*, 284 y n. 1; Barrett, *Acts* I, 368-371.

- Esto refuerza la probabilidad de que la anterior referencia a “la *ekklësia* en el desierto” (7,38; cf. Dt 9,10; 18,16; 23,1) sea una similar alusión a la Iglesia y prefiguración de ella.
- Y la frase aún más anterior (7,25) respecto a que Dios dio “la salvación (*sōteria*) por su mano (Moisés)” adquiere un tono igualmente significativo.

Que Esteban pronunciase el discurso solo en griego (siendo él un helenista = grecohablante) no tiene nada de extraño. Lo inverosímil es que una comparecencia formal ante un *synedrion* de Jerusalén se desarrollase en ese idioma y que ese organismo judicial judío permitiese un parlamento tan largo en griego¹⁰³. Además, como han señalado varios comentaristas¹⁰⁴, para transmitir el discurso Lucas ha empleado sus propias palabras¹⁰⁵. Por lo cual parece poco probable que todo el discurso procediese de un recuerdo o de las actas del proceso.

Por otro lado, varios indicios nos llevan a descartar que el discurso sea del mismo Lucas.

- Su contenido es único en Hechos, tiene mayor extensión de la habitual en los discursos, no es claramente cristiano hasta el final e, incluso, carece de la sólita exhortación al arrepentimiento y a la fe.
- Contiene ciertos detalles que evidencian una lectura poco ortodoxa de la historia de Israel, particularmente la sepultura de Abrahán, Isaac y Jacob en Siquén y no en Hebrón, como registra la historia oficial (7,16)¹⁰⁶.

¹⁰³ “Nadie sostendría que Esteban intentó persuadir al sanedrín con un texto de los LXX considerablemente divergente de la versión hebrea” (Haenchen, *Acts*, 289). Una diferencia adicional con el proceso de Jesús es la extrema brevedad con la que este quedó registrado.

¹⁰⁴ E. Richard, *Acts 6:1-8:4: The Author's Method of Composition* (SBLDS 41; Missoula: Scholars, 1978). Hay que considerar, sin embargo, la posibilidad de que Lucas hubiese tomado alguna expresión favorita (“señales y prodigios”) de su fuente. Porque las “señales” y los “prodigios” fueron un aspecto destacado en la liberación del pueblo de Israel (cf. particularmente en Éx 7,3; Sal 105,27) y están regularmente presentes en la narración de la historia de Moisés (por ejemplo, en *Jub* 48,4.12).

¹⁰⁵ Como señala Hengel, “el historiador antiguo tenía a orgullo adaptar hasta tal punto sus fuentes que a menudo el modelo quedaba irreconocible, pero, a cambio, emergía más claramente la marca de su propio estilo individual” (*Between Jesus and Paul*, 4).

¹⁰⁶ Según Gn 49,30-31 y 50,13, el lugar de sepultura de los patriarcas estaba en Makpelá, es decir, en la moderna Hebrón. Posiblemente hubo alguna confusión entre Gn 23,3-20 y Gn 33,19, relacionada con el dato de la sepultura de José en Siquén según Jos 24,32 (estudio en Barrett, *Acts* I, 351). Alternativamente, este discurso podría

- Que la circuncisión no sea problema (“la alianza de la circuncisión” [7,8]) refleja un período anterior a Pablo¹⁰⁷.
- La alusión en 7,46-47 a 2 Sm 7,1-14 indica un vínculo con las acusaciones contra Jesús y contra Esteban¹⁰⁸.
- Y, algo no menos importante, las palabras despectivas de 7,48 sobre el templo contrastan con la idea positiva permanente que Lucas tiene de él¹⁰⁹.

La mejor explicación de ambas series de datos es probablemente que Lucas dispuso de una fuente helenista, quizá un escrito propagandístico, que expresaba una visión helenista de la historia de Israel y del templo en particular¹¹⁰. Esto concordaría perfectamente con la práctica historiográfi-

haber seguido una tradición variante de los samaritanos, quienes sostenían que el venerable lugar de sepultura era Siquén (¡en Samaría!). De darse este segundo caso, tendríamos un nuevo indicio de que el discurso o escrito propagandístico fue elaborado por la tradición samaritana subsiguiente a la exitosa misión de Felipe: otro capítulo en la descripción que ofrecieron los helenistas de sus propios hechos, a la que tuvo acceso Lucas. En 7,32 el plural “tus padres” también concuerda con el Penta-teuco samaritano y no con el hebreo ni con la versión de los LXX (“tu padre”). La expectativa de un “profeta como Moisés” era prominente en la teología samaritana (véase *infra*, § 24.7b y n. 170). Scharlemann resume adecuadamente “las connotaciones samaritanas del discurso de Esteban” (*Stephen*, 50). Pero la idea de una fuente claramente samaritana encuentra ahora rechazo mayoritario (véase en particular K. Haacker, “Samaritan, Samaria”, *NIDNTT* III, 464-466, y G. Schneider, “Stephanus, die Hellenisten und Samaria”, en Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres*, 215-240; también *Apg.*, I, 412-413, así como, por ejemplo, Bruce, *Acts*, 191, 196; Barrett, *Acts* I, 361; Fitzmyer, *Acts*, 368).

¹⁰⁷ Cf. la insistencia de Pablo en Rom 4 respecto a que las disposiciones anteriores de Dios fueron decisivas; aquí no se hace referencia a Gn 15,6, y Pablo habría dudado en describir la promesa hecha a Abrahán como “la alianza de la circuncisión”. Contrástese con *Jub* 15,25-34.

¹⁰⁸ Véase *infra*, n. 122.

¹⁰⁹ Lc 1,8-23; 2,22-38.41-50; 24,53; Hch 2,46; 3,1; 5,42 (pese a la opinión de Taylor, “Stephen”, 73-74). Cf. *infra*, § 24.5b.

¹¹⁰ La posición de Fitzmyer es representativa de un consenso moderado: “En su presente forma estamos ciertamente ante una composición lucana, pero Lucas se basa en una tradición heredada, posiblemente antioquena (*Acts*, 365); similarmente, Wilkens, *Theologie* I/2, 236; Hengel, un tanto sorprendentemente, cree “extremadamente dudosa” una conexión directa con Esteban y los helenistas, aunque quizá da demasiada importancia a lo de “directa” (*Between Jesus and Paul*, 19); Jervell examina brevemente los intentos de distinguir redacción lucana (*Apg.*, 249-250); Lüdemann percibe, sin duda, redacción lucana y cree innecesario buscar tradiciones o historia detrás del discurso (*Early Christianity*, 86-89); similarmente, Hill (siguiendo a Richard), considera que Lucas compuso el discurso y que este no permite discernir una teología prelucana coherente (*Hellenists and Hebrews*, 50-101). El debate es tratado en Penner, *Praise*, 86-90).

ca de la época¹¹¹. Y puesto que Esteban era recordado como un dirigente helenista que había sufrido martirio por su actitud hacia “el lugar santo”, existía base suficiente para que se considerase su alocución como representativa de las ideas por las que se le había dado muerte¹¹².

¿Qué pensar, pues, del discurso y de su torpe encaje en la secuencia de Hch 6–7?

b. Su finalidad

El discurso pertenece a un género familiar: la rememoración histórica. Es decir, el recuerdo de la propia historia, que forma la identidad y la visión de sí que tienen los pueblos. La historia, particularmente la de sus comienzos, dice lo que el pueblo es, cómo está constituido, qué representa. La *Eneida* de Virgilio desempeñó esa función para la Roma de Augusto. La historia de Mahoma hace otro tanto para el islam. Lo mismo se puede decir de la epopeya de los padres peregrinos y de la Declaración de Independencia respecto a Estados Unidos. No sucede de modo distinto en el caso de Israel. La rememoración de su historia (sagrada), que incluye las de los patriarcas, el éxodo y la estancia en el desierto, forma su identidad. Esta es la razón por la que buena parte de la Torá (la Ley) está en forma de relato y por la que la fiesta principal, la Pascua, es en realidad un revivir el acontecimiento fundacional del éxodo. El reconocimiento de esto es primordial para entender debidamente el discurso de Esteban en Hch 7. Algunos ven en ese texto solamente una aburrida enumeración de vicisitudes de Israel en los tiempos más antiguos; no aprecian la fuerza que tiene la historia de los orígenes.

Para entender el discurso atribuido a Esteban se necesita, pues, notar la manera en que en él es narrada la historia de Israel: qué se subraya y qué se añade u omite. Dado el gran poder que tienen aquellos remotos sucesos para expresar y definir la identidad de Israel (como queda ya de manifiesto en Dt 20–24 y 26,5–9), una rememoración cuidadosa puede fortalecer o incluso reconfigurar esa identidad. Por ejemplo, recordar Neh 9,6–31 estimula una adecuada disposición penitencial ante el Dios de la alianza, así como hacerlo con Sal 105 y 106 reconstituye un espíritu de devoción a él. La rememoración de pasajes de *Jubileos* (libro escrito hacia 150 a. C.)

¹¹¹ Véase *supra*, § 21.3.

¹¹² “La explicación más probable... es que Lucas nos ofrece, en esquema, un sermón ‘helenista’, la clase de sermón que se habría pronunciado en una sinagoga ‘helenista’ de la diáspora, y que resultaba fácil de reutilizar tras la conversión de helenistas judíos en helenistas cristianos” (Barrett, *Acts* 1, 338).

fomenta una interpretación estricta de la Ley y la abominación de prácticas gentiles. Y la rememoración ensoñadora de las visiones de *1 Hen* 83–90 (texto algo anterior a *Jubileos*) potencia un sentimiento de confianza en el plan global y culminante de Dios. Quizá el más estrecho paralelo de Hch 7, en lo tocante a selectividad y *Tendenz*, sea la lectura esenia de la historia de Israel en CD 2,14–6,2.

El análisis del discurso de Esteban deja percibir un doble tema.

1) El rechazo de los siervos de Dios –José (7,9), Moisés (7,23–29.35.39) y los profetas (7,52)– culmina en el rechazo de (Jesús)¹¹³ “el Justo” (7,52)¹¹⁴. Esto es completamente acorde con el reiterado relieve dado a tal rechazo en los discursos anteriores¹¹⁵. Particularmente, el “pero Dios” de 7,9 recuerda el “pero Dios” de 2,24. Y el énfasis en la esperanza de un profeta como Moisés (7,37) refleja la misma esperanza de 3,22–23. Sobre este punto, Esteban no dice nada peor ni más desafiante que Pedro y Juan antes que él¹¹⁶. Mayor provocación encierra el segundo tema, que, aunque entrelazado con el primero, lo supera en prominencia.

2) El rechazo del templo como condición para garantizar la presencia de Dios. En cuanto a esto, hay varios aspectos destacables.

i) La mayor parte del discurso se centra en la época anterior a la entrada en la tierra prometida y la construcción del templo (7,2–46). A lo largo de la rememoración se subraya repetidamente que Dios estaba con los hebreos ya fuera de la tierra prometida. Se apareció a Abrahán en Mesopotamia (7,2). El mismo Abrahán no recibió heredad en la tierra (7,5)¹¹⁷. Dios estaba con José en Egipto (7,9). Se apareció a Moisés en el monte Sinaí, en tierra santa lejos de la tierra prometida (7,30–33), y dio a la congregación (*ekklesia*, “iglesia”) del desierto “oráculos de vida” (7,38). Lo que indirectamente nos dice este recorrido parcial por la historia de Israel es claro: no hay nece-

¹¹³ “Lucas sitúa deliberadamente a Esteban en línea con Moisés: Esteban, como Moisés, los profetas, Jesús (y Pablo), es rechazado por parte de Israel” (Stanton, “Stephen”, 349).

¹¹⁴ Este es un modo primitivo de hacer referencia a Jesús, aunque no exclusivo de los creyentes helenistas (3,14; 22,14).

¹¹⁵ Hch 2,23; 3,13–15; 4,10; 5,30.

¹¹⁶ Véase Stanton, “Stephen”, 354–357; H. A. Brehm, “Vindicating the Rejected One: Stephen’s Speech as a Critique of the Jewish Leaders”, en C. A. Evans / J. A. Sanders (eds.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel* (JSNTS 148; Sheffield: Sheffield Academic, 1997), 266–299.

¹¹⁷ “Así tenemos un Abrahán errante, y el lector aprende que el culto de Dios no está ligado a ningún lugar concreto” (Iitzmyer, *Acts*, 366).

sidad de tierra prometida ni de lugar sagrado para garantizar la presencia de Dios en su pueblo¹¹⁸.

- ii) Por el contrario, hay trazada una línea directa desde el pecado cometido con la construcción y adoración del becerro de oro (7,41) hasta el culto del “ejército del cielo” (los astros [7,42])¹¹⁹, por el que Amós condenó el exilio babilónico (7,42-43). Estos dos episodios eran considerados los mayores fallos de Israel, los puntos más bajos de su historia, su nadir¹²⁰. El discurso de Esteban pasa por alto todo lo concerniente al establecimiento en Canaán y demás avatares históricos para resumir la historia en esos dos puntos. Israel siempre ha fallado en su culto¹²¹.
- iii) Estos dos puntos, uno más tácito, el otro casi explícito, quedan sintetizados en el penúltimo párrafo (7,44-50). La época del desierto y de la presencia de Dios allí con el pueblo de Israel fue resumida en “la tienda del testimonio” (cf., por ejemplo, Éx 27,21), que había sido hecha según el modelo celestial (7,44; Éx 25,40). El afán por la presencia divina había continuado durante el reinado del monarca más grande de Israel, David (7,45-46)¹²². La subsiguiente construcción del templo por Salomón constituyó básicamente un error o entrañó una percepción falsa de Dios (7,48-50)¹²³. La postura respetuosa hacia Salomón con la alusión a 1 Re 8,27 y la cita de Is 66,1-2 en 7,49-50 se transforma en crítica incluso radical al ser descrito el templo casi con los mismos términos utilizados para hablar del be-

¹¹⁸ Cf. Löning, “Circle of Stephen”, 111. Véase también G. E. Sterling, “‘Opening the Scriptures’: The Legitimation of the Jewish Diaspora and the Early Christian Mission”, en Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel*, 199-225.

¹¹⁹ Dios “los entregó” (*paredōken*) a la idolatría: el mismo lenguaje que utiliza Pablo en Rom 1,24-25.

¹²⁰ Jr 7,18; 19,13; Am 5,25; Sab 14,12-27; Rom 1,24-25; 1 Cor 10,7-9.

¹²¹ Cf. Simon, *St. Stephen*, 48-56: “La idolatría de la época de la monarquía deriva de la idolatría ya iniciada en el desierto y está en continuidad con ella” (56).

¹²² La alusión en 7,46-47 a 2 Sm 7,1-14 conecta con la idea de un templo reconstruido escatológicamente (4Q174 [4Q Flor] 1,10-12) y evoca así el mismo círculo de pensamiento que está implícito en las acusaciones contra Jesús (Mc 14,58) y Esteban (Hch 6,14); véase *Jesús recordado*, 516, 700 y n. 20.

¹²³ Cf. W. Manson, *The Epistle to the Hebrews* (Londres: Hodder & Stoughton, 1951), que se excede en la interpretación del contraste: “El santuario portátil de los primeros tiempos corresponde a la idea de la exhortación de Dios a su pueblo de estar siempre en marcha, y no así el templo estático”; “Israel fue tentado de identificar su salvación con instalaciones fijas y seguridades, y Esteban no puede por menos de ver el mismo peligro en la actitud de los ‘hebreos’, sus hermanos en la Iglesia” (35).

cerro de oro en 7,41¹²⁴. Dado ese contexto, es sorprendente encontrar la expresión “hecho con manos” en una referencia judía al templo de Jerusalén, porque *to cheiropoiēton* era una manera despectiva que tenía el judaísmo helenístico de describir “el ídolo”¹²⁵. La crítica implícita es obvia: ¡la actitud de los acusadores de Esteban hacia el templo era poco menos que idolátrica!¹²⁶.

En la parte final del discurso se enlazan los dos temas (7,51-53): la incapacidad de esos acusadores para reconocer a Jesús concuerda con su actitud idolátrica hacia el templo¹²⁷. Si ellos tenían un concepto erróneo del templo era precisamente porque no observaban la Ley ni escuchaban al Espíritu Santo.

¹²⁴ 7,41: “el ídolo, las obras de sus manos” (*to eidōlon, ta erga tōn cheirōn autōn*); 7,48: “el Altísimo no habita en lo que está hecho con manos” (*en cheiropoiētois*). Nótese el eco del lenguaje usado en Dt 4,28; Sal 115,4; Jr 1,16, y Sab 13,10; también el contraste entre lo que *Dios* ha hecho (“mi mano”, *hē cheir mou*: 7,50) y lo hecho por el *bombre* (*cheiropoiēton*), y a 7,41 añádase 19,26.

¹²⁵ Lv 26,1.30; Is 2,18; 10,11, etc.; Dn 5,4.23; Jdt 8,18; Sab 14,8; Filón, *Mos.*, 1.303, 2.165, 2.168 (aunque Filón no duda en referirse al templo en el mismo contexto como *cheiropoiēton*: *Mos.*, 2.88); *OrSib*, 3.605-606, 722; 4.28a; véase también, por ejemplo, Sal 115,4 e Is 2,8. En los LXX, *cheiropoiētos* casi siempre equivale al hebreo *‘elil*, respecto al cual véase H. D. Preuss, *‘elil*, *TDOT* I, 285-287.

¹²⁶ “Las palabras de Esteban habrían tenido un sonido blasfemo para los judíos” (Haenchen, *Acts*, 285). “Asociar ese lenguaje con el templo debió de parecer a los judíos sumamente ofensivo” (Barrett, *Acts* I, 373, 374). “Esa acción desacertada hizo a Yahvé como un ídolo pagano” (Fitzmyer, *Acts*, 367, 384). “La inconfundible asociación del lenguaje de 7,41 (hacer ídolos ‘con sus manos’) con 7,48 (el templo hecho ‘con manos humanas’) dificulta los numerosos intentos de evitar la grave (y, al parecer, poco lucana) asociación del templo con la idolatría” (Penner, *Praise*, 98). Mostrándose en desacuerdo con este corolario, E. Larsson, “Temple-Criticism and the Jewish Heritage: Some Reflections on Acts 6-7: *NTS* 39 (1993) 379-395, observa que esa nota condenatoria correspondería no solo al templo, sino también a la tienda (391), pero lo cierto es que Lucas describe el templo como *cheiropoiētos* (7,48), y la tienda como “hecha conforme al modelo que [Moisés] había visto [en el Sinaí]” (7,44). También Hill pasa por alto el vínculo entre 7,41 y 7,48 (*Hellenist and Hebrews*, 69-81).

¹²⁷ Haenchen no tiene razón al calificar el discurso de “diatriba antijudía” (*Acts*, 290), puesto que en su mayor parte no es de carácter polémico y su culminación simplemente se hace eco de antiguos fallos de Israel recogidos en la Escritura (Éx 33,3.5; Nm 27,14; 1 Re 19,10.14; 2 Cr 36,16; Neh 9,26; Is 63,10); la acusación de “incircuncisos de corazón y de oídos” (7,51) está tomada, por ejemplo, de Lv 26,41 y Jr 6,10; el rechazo de los profetas (7,52) es un tema frecuente en el pensamiento judío (detalles en Fitzmyer, *Acts*, 385; *Jesús recordado*, 417 n. 184; véase también “The Lives of the Prophets”, en *OTP* II, 385-399), y las invectivas de unas facciones contra otras tienen poco de raras en el judaísmo del Segundo Templo (por ejemplo, 1QS 2,4-10; CD 8,4-10; *SalSI* 1,8; 2,3; 8,12). No obstante, 7,48, tan estrechamente conectado con 7,41, tiene aquí un claro carácter de crítica.

Esta es la rememoración que el discurso de Esteban hace de la historia de Israel. La mención del Espíritu Santo y de Jesús en el punto culminante (7,51-52) potencia el repetido hincapié de Lucas en que estos dos son los rasgos primordiales de la nueva secta cristiana¹²⁸. El devenir de los acontecimientos con arreglo al plan soberano de Dios es un tema aún más constante¹²⁹. Pero ahora, en adición o en antítesis, la continuidad que el templo ha proporcionado se cuestiona radicalmente, y la línea de continuidad empieza a ser redefinida, sobre todo en lo tocante a la idea de Dios por una parte de su pueblo crecido en tierras lejanas, que lo concibe como independiente del templo en cuanto tal. El templo es presentado, incluso por contraste con la portabilidad de la tienda, como un estorbo y como el símbolo de una falsa percepción de la presencia de Dios. Queda así abierto el camino a la fase siguiente de la misión cristiana (Hch 8), nuevo derrotero producido al ser expulsados de Jerusalén los seguidores de Esteban. Un corolario evidente es que esta rememoración de la historia de Israel está hecha desde una perspectiva helenista, como parte de la explicación y justificación de la iglesia antioquena de su existencia (fuera de Palestina).

Por lo que respecta a la teología del discurso, es oportuno considerar una cuestión final. Con todo lo que en él parezca haber de crítica del templo, lo indudable es que no critica la Ley¹³⁰. Moisés es presentado como el héroe de la historia de Israel: casi la mitad del discurso está dedicada a él¹³¹. La promesa hecha a Abrahán tuvo cumplimiento en tiempos de Moisés (7,17). Este aparece como especialmente favorecido por Dios (7,20); “educado en toda la sabiduría de los egipcios, fue poderoso en palabras y obras” (7,22)¹³²; trajo salvación (*sôtêria*) al pueblo de Dios (7,25); Dios lo

¹²⁸ Como ya fue señalado, particularmente en § 22.3d.

¹²⁹ Hch 7,2.6-7.9.17.25.32.35.37.42.45-46. Véase *supra*, § 21 n. 82.

¹³⁰ Schneider, *Apq.* I, 416; S. G. Wilson, *Luke and the Law* (SNTSMS 50; Cambridge: Cambridge University, 1983), 62-63; Pesch, *Apq.* I, 247; Berger, *Theologiegeschichte*, 146-147; Haacker, “Stephanus” 1533-1534. Véase también n. 81, *supra*.

¹³¹ “Mucho más que cristocéntrico, [el discurso] puede considerarse centrado en Moisés” (Simon, *St. Stephen*, 45).

¹³² Hch 7,22 no tiene paralelo en Éxodo, pero representa bien la clase de glorificación de Moisés que era característica de la apologética judía, particularmente la helenística (o de la diáspora), en esa época, como lo atestiguan los escritos de Artapano y Eupolemo; véase J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenist Diaspora* (Nueva York: Crossroad, 1983), cap. 1; también J. G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism* (SBLMS 16; Nashville: Abingdom, 1972), cap. 1; D. C. Allison, *The New Moses: A Matthean Typology* (Edimburgo: Clark, 1993), en especial cap. 2. Barrett hace referencia a Filón, *Mos.*, a la *Exagogue* de Ezequiel el Trágico y a las pinturas de la sinagoga de Dura Europos (*Acts* I, 338). La presentación de Moisés como “gran orador” va a contrapelo de lo que nos dice Filón 4,10-16 y contrasta con Pablo (2 Cor 10,10).

envió como “jefe y redentor” a Israel (7,35); ofrece el modelo de profeta para el Cristo (7,37). Fue un ángel quien habló con él en el monte Sinaí; la Ley que allí recibió es descrita como “oráculos de vida” (7,38)¹³³. Esteban no reprocha a sus acusadores falta de devoción a la Ley, sino que no la guarden (7,52-53). En suma, según Lucas, la Ley no fue causa de enfrentamiento en esta etapa. Se producirá después (Hch 15).

c. El discurso, testimonio de la crisis ocasionada por Esteban

La consecuencia más notable del análisis recién realizado es que ahora se puede ver el discurso como complemento del resto de la narración lucana sobre Esteban. También es perceptible que los dos capítulos (Hch 6 y 7) confirman las deducciones sacadas independientemente de cada uno de ellos.

1) Esteban era recordado como un personaje carismático dentro de la comunidad jerosolimitana grecohablante (originaria de la diáspora); como alguien que soliviantó al sector más tradicional de esa comunidad evocando vigorosamente la crítica que Jesús hizo del templo o, al menos, su predicción de la destrucción inminente de ese lugar¹³⁴.

2) La chispa de la ira se encendió principalmente entre judíos provenientes de la diáspora. Pero, dado que se había producido por un asunto tan conflictivo como el templo, que era vital para la identidad y la subsistencia de los jerosolimitanos, poco tiene de sorprendente que se inflamara rápidamente la pasión de otra gente de Jerusalén y que Esteban fuera ejecutado como consecuencia del furor popular por la posición que él parecía sostener.

3) La fractura y divergencia entre Hch 2-5 y Hch 6-7 sugiere también que Esteban y sus puntos de vista entraban en colisión con el grupo principal jerosolimitano de creyentes en Jesús (“los hebreos”) ¹³⁵. El contraste es evidente en las actitudes respecto al templo, pero también en los

¹³³ Es decir, también “oráculos para la vida/para vivir” (Dt 30,15-20; 32,47). Como en otras partes de la tradición judía y cristiana, la participación de ángeles en la entrega de la Ley es un elemento completamente positivo (7,53; Dt 33,2 LXX; Jub 1,29-2,1; Josefo, *Ant.*, 15.136; Heb 2,2; cf. Gál 3,19).

¹³⁴ Scharlemann (*Stephen*, 187-188) considera a Esteban “un genio teológico dotado de percepciones proféticas que resultaban demasiado revolucionarias para obtener una aceptación general”.

¹³⁵ Si Stanton acierta al señalar que el centro del discurso está en la afirmación de que el Altísimo no habita en casas hechas por manos (7,48) (“Stephen”, 532, seguido por Haacker, “Stephanus”, 1538), entonces esas palabras atribuidas a Esteban equivalen a una crítica de otros cristianos que seguían considerándose vinculados al templo.

diferentes desenlaces de los desafíos a las autoridades del consejo (*synedrion*). Si Esteban no se había refrenado en absoluto al exponer sus ideas, como indican 6,9-10 y 7,51-53, ¿aprobaron plenamente sus palabras los jefes reconocidos de la nueva secta (cf. 4,19-20; 5,29)? ¿Intentaron intervenir en favor de Esteban, o se desarrollaron los acontecimientos demasiado deprisa para que ellos pudieran involucrarse?¹³⁶ Titular el episodio de “primer cisma dentro del movimiento cristiano”¹³⁷ es ciertamente demasiado atrevido, pero ¿se puede excluir la posibilidad, aun la probabilidad, de que su postura le hubiese acarreado a Esteban la animadversión no solo de los helenistas no creyentes, sino también la de judíos creyentes?¹³⁸ Esta es una posibilidad que podría arrojar luz sobre la próxima serie de acontecimientos correspondientes a la historia más temprana del cristianismo.

24.6 Primera persecución: ¿contra quiénes iba dirigida?

Lucas refiere que la ejecución de Esteban fue el comienzo de “una gran persecución contra la iglesia de Jerusalén”. También que como consecuencia de ella “todos, a excepción de los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaría” (8,1). Este versículo forma una especie de encabezamiento, seguido de información más detallada: la sepultura de Esteban y el duelo por él (8,2); la persecución emprendida por Saulo, con entradas en las casas y conducción de hombres y mujeres a la cárcel (8,3)¹³⁹, y la descripción, mucho más detallada, del resultado inicial de la dispersión en lo tocante a Samaría (8,4-25).

Algo llama inmediatamente la atención en el versículo que hemos denominado de “encabezamiento”: el dato de que “los apóstoles” permane-

¹³⁶ Es curioso que Lucas no especifique quiénes enterraron a Esteban, más allá de describirlos como “hombres piadosos” (8,2). Ciertamente, esa descripción alude a judíos que consideraban un acto de piedad dar sepultura a un ejecutado o un cadáver no reclamado (cf. Lc 23,30-53). Pero ¿se refiere a “hebreos” o “helenistas” de 6,1? El lugar en el que está insertada la noticia (*después* de 8,1) sugiere que Lucas no pretendía que sus lectores los identificasen como creyentes en Jesús. (“Puesto que según Lucas todos los cristianos han huido, solo pueden ser judíos ‘piadosos’ no cristianos los que ahora entierran a Esteban” [Haenchen, *Acts*, 294].) Pero también, en vista de 8,1, ¿por qué no los apóstoles? Barrett señala que “la iglesia” del v. 3 está en estrecha relación con los hombres piadosos del v. 2, pero “no hay intención de conectarlos entre sí” (*Acts* I, 393).

¹³⁷ Véase n. 51, *supra*.

¹³⁸ Jervell no tiene suficientemente en cuenta esta posibilidad (*App.*, 245).

¹³⁹ “La crudeza, aquí, del lenguaje (‘hacia estragos en la iglesia’; cf. 2 Cr 16,10 y Sal 80,13) se corresponde con la crudeza del recuerdo del propio Pablo (Gál 1,13; cf. Hch 9,21; 22,4; 26,10-11)” (Dunn, *Acts*, 106); véase también Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 88; Barrett, *Acts* I, 393.

cieron en Jerusalén al desencadenarse la persecución, pese a la ferocidad indicada en 8,3. Quien intentase reprimir un movimiento, y más si lo hiciera sin muchos miramientos, ¿dejaría tranquilos a sus dirigentes? La política de represión, persecución y destrucción era todo menos nueva en el mundo antiguo, y sus tácticas estaban bien ensayadas y practicadas. La primera regla era (¡y es!) casi invariablemente “entresacar a los jefes”, cortar las cabezas de “las amapolas más altas” para dejar al resto sin dirección¹⁴⁰, y no tardaremos en ver aplicada esa medida (cf. 12,1-4). Por eso cuesta imaginar una política como la indicada en 8,3, que no hizo de “los apóstoles” un objetivo prioritario¹⁴¹.

Concebiblemente, los dirigentes pudieron haberse refugiado en casas de amigos y simpatizantes. Pero el relato de Lucas hace pensar en una verdadera limpieza de seguidores de Jesús (“todos”), lo cual pone más de manifiesto lo extraño del asunto: que la persecución alcanzara a todos (al menos haciéndolos huir de Jerusalén), *excepto* a los apóstoles, ¡los *únicos* preservados! Por otro lado, cabe poca duda de que ese “todos” encierra en algún grado la característica hipérbole lucana¹⁴². Es decir, la persecución pudo haber causado que entre los creyentes en Jesús se produjera un éxodo considerable, incluso masivo, de Jerusalén, pero, obviamente, no huyeron de allí todos los miembros o simpatizantes de la nueva secta¹⁴³. Aun así, no deja de ser extraño que los apóstoles salieran indemnes, sobre todo porque Lucas no pretende atribuirlo a intervención divina (cf. 5,19; 16,26)¹⁴⁴.

La improbabilidad del escenario esbozado por Lucas induce a buscar uno alternativo.

¹⁴⁰ La alusión es a Livio, *Hist.*, 1.54, recordando lo referido por Herodoto sobre Trasíbulo en su *Hist.*, 5.92.

¹⁴¹ “Imposible de entender” (Simon, *St. Stephen*, 27); este dato de Lucas es “erróneo e imposible” (Jervell, *Apg.*, 257). Fitzmyer, sin embargo, no parece ver problema alguno (*Acts*, 397).

¹⁴² Cf., por ejemplo, Lc 4,15.22.28.36-37; 5,17; 6,17.19; Hch 2,5.47; hay un paralelo interesante y significativo en Hch 18,2: pocos piensan que se ordenó a “todos los judíos” abandonar Roma (véase *infra*, § 28.1b en n. 40). Barrett cita a Calvino: “Es seguro que no todos se dispersaron” (*Acts* I, 391).

¹⁴³ Cf. Bauckham, “James and the Jerusalem Church”, 428-429; seguido por Schnabel, *Mission*, 671. Barnett insiste en que 8,1 “debe entenderse como que se hizo huir tanto a ‘hebreos’ como a ‘helenistas’” (*Birth*, 73), pero antes había señalado que “la iglesia de Jerusalén parece ser crecientemente ‘hebrea’, mientras que los ‘helenistas’ desaparecen más o menos de la vista en Israel” (67).

¹⁴⁴ Haenchen también cree percibir alguna confusión en el relato de Lucas, indicada por su inserción de 9,31 (una iglesia en paz y creciendo) entre las dos referencias a “los dispersados” por la persecución en 8,4 y 11,19 (*Acts*, 266).

Podemos partir de una base segura: que hubo una persecución contra la nueva secta. Ya la confesión de Pablo de que él mismo había perseguido e intentado destruir la Iglesia de Dios (Gál 1,13; 1 Cor 15,9) deja este hecho fuera de discusión. Su declaración “las iglesias de Judea aún no me conocían de vista” (Gál 1,22) puede interpretarse como que allí no participó personalmente en ninguna persecución¹⁴⁵ o que los perseguidos por él eran helenistas, quienes, por lo general, habían huido de Judea. Sin embargo, Pablo nos informa seguidamente de que esas mismas iglesias decían al enterarse de su conversión: “El que en un tiempo fue *nuestro* perseguidor predica ahora la fe que antes combatiría” (1,23; la cursiva es mía)¹⁴⁶. La mejor explicación es que hubo una persecución dentro de Judea, dirigida por Saulo/Pablo, pero en la que él tuvo poco contacto directo con los afectados.

También es probable que esa persecución fuera dirigida desde Jerusalén. Saulo, como fariseo, vería la Ciudad Santa como su base natural¹⁴⁷. La temprana preocupación entre las autoridades por las aserciones de la nueva secta, como se indica en Hch 4–5, sin duda se incrementaron al hacerse Esteban eco de las predicciones de Jesús sobre el templo. Y si las ideas expresadas en el discurso de Hch 7 representan la actitud de los creyentes helenistas hacia esa institución, entonces la misma lógica que había impelido la acción contra Jesús se habría aplicado ahora con renovada fuerza, puesto que la eliminación de Jesús no había acabado con lo que se podía presentar demasiado fácilmente como una peligrosa retórica contra el templo. Además, aun-

¹⁴⁵ Gál 1,22 (“las iglesias de Judea aún no me conocían de vista”) no es base suficiente para negar que Saulo hubiera estado un tiempo en Jerusalén y fuera allí conocido, ni para afirmar que su actividad persecutoria tuvo lugar fuera de Judea (contra la opinión de R. Bultmann, “Paul” [1930], en *Existence and Faith* [Londres: Collins Fontana, 1964], 130-172; J. Knox, *Chapters in a Life of Paul* [Londres: SCM, 1950, 21989], 22; G. Bornkamm, *Paul* [Londres: Hodder & Stoughton, 1969], 15; Haenchen, *Acts*, 297-298, 625; Becker, *Paul*, 38-39). Difícilmente se pueden imaginar circunstancias en las que los seguidores de Jesús no lo conocieran (Hengel, *Pre-Christian Paul*, 23-24; K.-W. Niebuhr, *Heidenapostel aus Israel* [WUNT 62; Tübinga: Mohr Siebeck, 1992], 58-59), ni en las que una persecución de helenistas (capaz de hacerles abandonar la región) dejase en gran parte indemnes las iglesias más tradicionales de Judea. Así también Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life* (Oxford: Clarendon, 1996), 54; Hengel / Schwemer, *Paul*, 37-38; Kraus, *Zwischen Jerusalem und Antioch*, 32-33. Véase también mi *Galatians*, 81.

¹⁴⁶ Si el objeto de la persecución eran helenistas y no judíos, entonces Gál 1,22 atestigua un sorprendente sentido de la unidad entre las iglesias de Judea y los helenistas perseguidos; desde la perspectiva de esas iglesias, el que perseguía a los creyentes (helenistas) era “nuestro perseguidor”. Wilkens señala que cuando Pablo recordó haber perseguido a “la Iglesia de Dios” (Gál 1,13) debía de pensar en la primitiva comunidad de Jerusalén o, al menos, incluirla (*Theologie* 1/2, 242-243).

¹⁴⁷ Véase *infra*, § 25.1f.

que el consejo del prominente fariseo Gamaliel pudo haber atenuado algo la acción contra la nueva secta, al menos en cuanto dirigida por Pedro y Juan (5,33-39), el surgimiento de una voz mucho más radical en la secta de los fariseos —¡incluso la de uno de los discípulos del mismo Gamaliel (22,3)!— pudo haber reforzado considerablemente a los “halcones” en un sanedrín dominado por los sumos sacerdotes. Hay, en suma, buen fundamento histórico para imaginar una política de fuerte represión, gobernada al menos inicialmente por Pablo desde Jerusalén y dirigida contra lo que se percibía como reavivación de los antiguos ataques de Jesús contra el templo¹⁴⁸.

En esta razonable línea de especulación histórica podríamos dar un paso más para explicar la extraña noticia de que “todos, a excepción de los apóstoles, se dispersaron...” (8,1), con la que ha empezado esta sección. Porque ya he señalado la posibilidad de que la información utilizada por Lucas para esta parte de su narración procediese de fuentes helenistas y tuviese una perspectiva propia de tal origen. En consecuencia, puede ser que “todos” esté referido más bien a los que fueron principalmente objeto de la persecución: los helenistas, a los que Esteban representaba y daba voz (o al menos así se creía)¹⁴⁹. Se tenía la percepción, por otro lado, de que los dirigentes originales de la nueva secta (“los apóstoles”) mantenían su vinculación al templo y que ello les preservó de la oleada persecutoria. Los sucesos subsiguientes, al menos según los refiere Lucas, parecen confirmar estas especulaciones: la persona que da el nuevo paso decisivo no es uno de “los apóstoles”, sino uno de los dispersados por la persecución. Se trata de Felipe, uno de los Siete (jefes helenistas) nombrados en 6,5. Presumiblemente, por tanto, es percibido como estrechamente ligado a Esteban; mientras que “los apóstoles” permanecen en Jerusalén, al parecer sin ser inquietados por ninguna persecución y en condiciones de reunirse, tomar consejo y actuar en consecuencia (8,14)¹⁵⁰.

A la luz de estas consideraciones, y de las pistas e indicios seguidos en las dos secciones últimas (§ 24.4-5), surge con fuerza un posible escenario. 1) Los creyentes helenistas de Jerusalén formaban un grupo diferenciado

¹⁴⁸ Sobre la persecución por parte de Saulo y la explicación de ella, véase *infra*, § 25.2. Es muy curioso que el estudio de Hill sobre la “severa persecución” referida en Hch 8,1b no tenga en cuenta Gál 1,13-14 (*Hellenist and Hebrews*, 32-39); véase también la crítica que de los puntos de vista de Hill hace Räisänen (“Hellenisten”, 1476).

¹⁴⁹ Haenchen piensa, sin embargo, que solo los jefes helenistas abandonaron la ciudad (*Acts*, 297).

¹⁵⁰ Bauckham entiende que Lucas desea sobre todo subrayar que “la persecución no acabó con su dirección [la de los apóstoles] de la iglesia de Jerusalén” (“James and the Jerusalem Church”, 428-429).

dentro del conjunto de la nueva secta. Supuestamente, se desenvolvían solo en griego. En alguna medida, su culto y su vida en común debían de desarrollarse aparte de los demás creyentes. Los siete elegidos para hacer frente al problema de la distribución del fondo común podrían haber sido *de facto* sus dirigentes. 2) En las filas de los helenistas seguidores de Jesús el Mesías hubo una marcada reacción contra el templo como centro de la presencia (continua) de Dios. Esteban era quien tipificaba esta actitud negativa, y, probablemente, la expresaba con más energía. No compartían esta postura aquellos a los que los helenistas catalogaban de “hebreos”. Esta designación sugiere que los helenistas como Esteban podrían haber visto a los creyentes hebreos como tradicionalistas y aferrados al pasado, sobre todo en cuanto a la disposición hacia el templo y la participación en su culto. Dicho de otro modo, probablemente debemos reconocer una profunda línea de falla, incluso un abismo, en cuanto a entendimiento y concordia entre “los hebreos” y los helenistas representados por Esteban. 4) Por lo tanto, cuando Esteban fue juzgado sumariamente y ejecutado a causa de sus ideas, seguramente los hebreos no se sorprendieron ni pensaron en defender los puntos de vista que él había sostenido.

Todo esto contribuye a dar una probable respuesta a la pregunta formulada en el título de esta sección: la persecución que siguió a la muerte de Esteban fue dirigida principalmente contra sus seguidores grecohablantes y no contra la nueva secta en su conjunto¹⁵¹. Entre los que huyeron de Jerusalén pudo haber algunos ajenos al grupo de “los helenistas”. Pero no debe ser motivo de sorpresa que un Saulo de la diáspora dirigiera ante todo su ímpetu contra otros judíos procedentes de ella, a los que seguramente veía como el polo opuesto de su excesivo celo por las tradiciones de los antepasados (Gál 1,14)¹⁵². Además, el testimonio de Pablo, así como el de Lucas, devinieron seguidamente en Jerusalén el bastión de la opinión y práctica conservadora dentro de la nueva secta (Gál 2,12; Hch 21,20). Esto podría indicar que, por indiscriminada que hubiera sido la persecución inicial, “los hebreos” pudieron regresar a Jerusalén y seguir allí su actividad, siempre vinculados al templo y a (la mayor parte de) “las costumbres que Moisés [les] transmitió”, y que fueron “los hebreos”, y no “los helenistas”, los que volvieron a Jerusalén con alguna capacidad de rehacerse.

En suma, la conclusión más verosímil es que la persecución inicial fue una agudización de las tensiones dentro de la comunidad grecohablante

¹⁵¹ Así la mayoría de los autores; por ejemplo, Simon, *St. Stephen*, 27-28; Hengel, *Between Jesus and Paul*, 13; Wilson, *Gentiles*, cap. 5; Esler, *Community and Gospel*, 139-140; Barrett, *Acts*, 390; Jervell, *Apg.*, 221-222.

¹⁵² Véase *infra*, § 24.2c.

jerusalimitana procedente de la diáspora, ya causadas por posturas de helenistas respecto al templo (6,9-11). Es decir, fueron helenistas no creyentes en Jesús quienes, a raíz de lo que consideraban blasfemias de Esteban y sus seguidores, tomaron la radical iniciativa de acabar con ellas bajo la dirección de un joven fanático fariseo llamado Saulo.

24.7 La misión de Felipe

Lucas pasa inmediatamente a referir la misión de Felipe como el primer resultado positivo de la oleada de persecución (8,4-5). Dado el carácter helenista de todo el relato, este Felipe tiene que ser uno de los Siete (¿líderes helenistas?) de 6,5, descrito más tarde como “Felipe el evangelizador” (21,8), y no el apóstol Felipe, mencionado en 1,13. Lo importante de la misión de Felipe fue el éxito que logró en Samaría, lugar alcanzado en la dispersión a que hace referencia 8,1. Por supuesto, esto concuerda con el programa trazado por Lucas ya casi al comienzo de Hechos, en 1,8 (“en toda Judea y Samaría”), pero nada nos invita a poner en duda que Samaría, por su proximidad a Jerusalén, fue una de las regiones a las que huyeron los seguidores de Jesús contra quienes iba dirigida la persecución.

El éxito misionero en Samaría está reflejado también en otros escritos cristianos, señaladamente en Jn 4,39-42¹⁵³. Y no hay una razón perceptible por la que, por propia iniciativa, Lucas hubiera atribuido al por lo demás relativamente oscuro Felipe la favorable acogida de la Buena Noticia en Samaría (8,4-13) y la primera conversión de un gentil (8,26-39)¹⁵⁴. Por eso, una vez más, probablemente tenemos aquí a Lucas, gran escritor, construyendo su narración a base de relatos llegados hasta él de iglesias que relacionaban sus orígenes con aquellos que se “dispersaron” a causa de la persecución¹⁵⁵.

a. Samaría

Para apreciar la importancia de la misión de Felipe es necesario recordar la agitada historia de la relación de Judea con Samaría. En tiempos an-

¹⁵³ Fue O. Culmann, “Samaria and the Origins of the Christian Mission”, en *The Early Church* (Londres: SCM, 1956), 183-192, quien sugirió que el anterior ministerio de los “otros” aludidos en Jn 4,38 era la acción misionera de los helenistas. Simon (*St. Stephen*, 36-37) adopta esta idea.

¹⁵⁴ “La misión en Samaría llevada a cabo por el helenista Felipe es, con toda probabilidad, un hecho histórico” (Lüdemann, *Early Christianity*, 100).

¹⁵⁵ La fuente que habla en primera persona del plural tenía alguna relación con Cesarea (21,8-16; 27,1), donde la narración de Lucas deja a Felipe (8,40; 21,8-9).

teriores parte del Reino del Norte —después de que fuera dividido el reino unido de David y Salomón a la muerte de este—, Samaría había sido devastada y despoblada por los asirios en 722 a. C. El pueblo más entremezclado que establecieron allí los conquistadores adoptó la religión de su nuevo país y se consideró heredero de la religión cuyo principal legislador y profeta era Moisés¹⁵⁶. Ese pueblo, los samaritanos, conservaron su propio Pentateuco (una versión más antigua, al parecer, que la de la Biblia hebrea)¹⁵⁷; además, levantaron su propio templo en el monte Garizín (Josefo, *Ant.*, 11.302-325), en concordancia con lo referido en el libro de Josué, capítulo 24¹⁵⁸. Por eso han sido recordados (en la tradición canónica judía) como no bien dispuestos hacia los desterrados que regresaban de Babilonia para establecerse en Judea (Esd 4) y que, dirigidos por Esdras, proclamaban como exclusivamente válidas su versión del Pentateuco y la herencia mosaica. La rebelión macabea contra la dominación siria en la región no afectó inicialmente a los samaritanos. Pero cuando el asmoneo Juan Hircano comenzó a ampliar el territorio de la pequeña Judea y a reclamar territorios del norte que en tiempos habían pertenecido al reino unido de David, se propuso destruir el templo del monte Garizín, lo cual llevó a cabo en 128 a. C. Haciéndolo condenó e invalidó la forma samaritana de la antigua religión de Israel. Como ya ha quedado dicho, fue probablemente por entonces cuando el término *Ioudaios* empezó a dejar de ser un simple gentilicio (“natural de Judea”) para incluir un contenido más religioso (“judío”, es decir, que profesa la religión de Moisés)¹⁵⁹. El fracaso de la política asmonea en este punto estuvo marcado por la incapacidad de introducir a los samaritanos en la nueva categoría de judíos y en el “judaísmo” religioso y nacionalista que surgió del período macabeo-asmoneo. El éxito

¹⁵⁶ Véase Schürer, *History* II, 16-20; T. H. Gaster, “Samaritans”, *IDB* IV, 190-195; Haacker, “Samaritan” III, 449-453; F. Dexinger, “Limits of Tolerance in Judaism: The Samaritan Example”, en E. P. Sanders *et al.* (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. 2.: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period* (Londres: SCM, 1981), 88-114; J. D. Purvis, “The Samaritans and Judaism”, en R. A. Kraft / G. W. E. Nickelsburg (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Atlanta: Scholars, 1986), 81-98; también “The Samaritans”, *CHJ* II, 591-613; R. T. Anderson, “Samaritans”: *ABD* V, 941-943. Hay noticia de colonias samaritanas en otras partes de Palestina, en Alejandría (Josefo, *Ant.*, 12.7-10; 13.74.79), en Tesalónica y en Roma, y, por inscripciones, sabemos que hubo una comunidad samaritana en la isla de Delos (en el Egeo) cuyos miembros se llamaban a sí mismos “israelitas” (Schürer, *History* III, 66-67, 70-71, 81; *NDIEC* VIII, 148-151).

¹⁵⁷ Cf. B. K. Waltke, “Samaritan Pentateuch”, *ABD* V, 932-940.

¹⁵⁸ “Fue esta opinión [que Siquén/Garizín era el centro dispuesto por Dios para la vida cultural de Israel], y no simplemente la existencia de un templo samaritano, lo que causó la permanente discordia entre samaritanos y judíos” (Purvis, “The Samaritans”, 89).

¹⁵⁹ Véase *Jesús recordado*, § 9.2.

obtenido, en cambio, con la misma política aplicada a Galilea¹⁶⁰ acentuó mucho más la obstinación de los samaritanos en mantener su propia tradición de judaísmo.

En términos políticos, Samaría era considerada parte del mismo territorio que Judea, ambas integrantes del reino de Herodes el Grande¹⁶¹, que, tras la deposición de Arquelao, pasó a ser gobernado por el prefecto de Cesarea¹⁶². Por cierto, la torpeza de ese alto funcionario (Pilato) al afrontar unos disturbios en Samaría durante el período correspondiente a este capítulo causó que también él fuera destituido (Josefo, *Ant.*, 18,85-89)¹⁶³. Pero las tensiones entre Samaría y Judea persistieron y están reflejadas en las diversas referencias a Samaría y los samaritanos de la tradición de Jesús¹⁶⁴. La iniciativa de llevarles el anuncio de Jesús el Mesías constituyó un importante paso a través de una gran divisoria; no simplemente, como en el caso de Jesús, por romper barreras internas (con “pecadores”) o por responder compasivamente a no judíos que recurrían a él¹⁶⁵, sino por traspasar deliberadamente (Felipe va a Samaría a una/la ciudad de Samaría)¹⁶⁶ uno de los límites por los que el judaísmo se definía a sí mismo como judío y no samaritano¹⁶⁷.

¹⁶⁰ Véase *Jesús recordado*, § 9.6.

¹⁶¹ Fue Herodes quien reconstruyó la ciudad de Samaría y le asignó el nuevo nombre de Sebaste (Josefo, *Guerra*, 1.403; *Ant.*, 15.296-298).

¹⁶² Schürer, *History* II, 163.

¹⁶³ Véase *ibid.*, I, 361 n. 36, 386-387.

¹⁶⁴ *Mt* 10,5: los samaritanos son excluidos explícitamente de “las ovejas perdidas de la casa de Israel” (“¿Huellas de alguna crítica anterior en Jerusalén contra la misión de Felipe?” [Räsänen, “Hellenisten”, 1497]);

Lc 9,52-54: una aldea samaritana no da hospitalidad a Jesús “porque tenía intención de ir a Jerusalén”, y los hermanos Santiago y Juan proponen pedir fuego del cielo que la consuma;

Jn 4,4-26: el encuentro de Jesús con la mujer samaritana presupone una hostilidad hondamente arraigada entre judíos y samaritanos (“los judíos no se tratan con los samaritanos”; los samaritanos adoran lo que no conocen);

Jn 8,48: llamar a alguien “samaritano” viene a ser como un insulto y, además, una acusación de estar poseído por un demonio.

¹⁶⁵ *Jesús recordado*, § 13.5, 7.

¹⁶⁶ La “ciudad” en cuestión era quizá Sebaste (antes Samaría), aunque se había vuelto predominantemente pagana (Schürer, *History* II, 162-163); otros se inclinan por Neápolis (Nablús, la antigua Siquén), por ser Siquén el centro de la religión samaritana (Bruce, *Acts*, 216; Haenchen, *Acts*, 301-302, cita a Wellhausen, Zahn y Meyer), o por Sicar (*Jn* 4,5); véase Hengel, *Between Jesus and Paul*, 123-126; Schnabel, *Mission*, 676-677. Sobre la falta de claridad del texto (¿incluye el artículo determinado?) véase Metzger, *Textual Commentary*, 355-356; Barrett, *Acts* I, 402-403.

¹⁶⁷ En *Mt* 10,5-6 hay que notar la ironía (histórica, política y teológica) de la orden de ir solo a “las ovejas perdidas de la casa de Israel” y de no entrar “en ciudad de

b. El evangelizador/apóstol de Samaría

El relato de Lucas empieza de una manera sencilla. Felipe “predicaba al Mesías” (8,5), es decir, a Jesús como Mesías¹⁶⁸, y “la Buena Noticia concerniente al reino de Dios y el nombre de Jesucristo” (8,12)¹⁶⁹. Y ejercía con mucho éxito un ministerio de exorcismos y curaciones (8,7.13). Ambos elementos proceden probablemente de las tradiciones que recibió Lucas.

- Por lo general, para referirse a Jesús, Lucas emplea el nombre compuesto “Jesucristo”, y solo excepcionalmente, como en 8,5, deja sin identificar al Cristo/Mesías.
- Los samaritanos parecían tener su propia forma de esperanza mesiánica, mencionada en sus Escrituras con la expresión “el Taheb”¹⁷⁰; de hecho, lo referido por Lucas puede ser suficiente indicación de que esa esperanza estaba ya viva entre los samaritanos y de que Felipe hizo su llamamiento evangelizador afirmando que tal esperanza acababa de ser realizada en Jesús.
- Lo mismo podría haber sido reflejado en el material que Lucas utilizó para elaborar el discurso de Esteban, puesto que en esa alocución tiene considerable relieve la expectativa de un profeta como Moisés (7,37), la cual está muy presente en la teología samaritana¹⁷¹.
- Aunque Lucas da prominencia a las “señales y prodigios” que realizan los personajes de su narración¹⁷², aquí habla solo de “señales” (8,6) o de “señales y grandes milagros” (8,13). Más en concreto: la descripción del ministerio de Felipe como tarea de expulsión de malos espíritus es poco característica de Hechos e inusitadamente viva.

Aquí, una vez más, probablemente debemos inferir que Lucas construyó su narración con datos recibidos de sus informadores (helenistas)¹⁷³.

los samaritanos”, ¡puesto que Samaría era la capital de lo que había sido el antiguo Reino del Norte de *Israel*!

¹⁶⁸ F. S. Spencer, *The Portrait of Philip in Acts* (JSNTS 67; Sheffield: JSOT, 1992): “Utilizado con el artículo determinado, ‘Cristo’ debe entenderse aquí indudablemente en el sentido titular de ‘el Cristo’ o ‘el Mesías’” (38).

¹⁶⁹ Cf. Spencer, *Philip*, 39-44.

¹⁷⁰ Véase Gaster, “Samaritans”, 194; J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans* (Londres: SCM, 1964) 362-371; J. Bowman, *Samaritan Documents Relating to Their History, Religion and Life* (Pittsburgh: Pickwick, 1976), 257-258, 267-271; S. Isser, “The Samaritans and Their Sects”, *CHJ* III, 569-595.

¹⁷¹ Macdonald, *Theology of the Samaritans*, 160, 197-198, 363 n. 1, 443.

¹⁷² Véase *supra*, § 21 en n. 132.

¹⁷³ Característico de la investigación sobre el episodio de Samaría ha sido inferir

En cuanto a la impresión de sencillez del relato, pronto se desvanece. Simón, un mago, es presentado como uno de los más importantes convertidos de Felipe (8,9-13), pero solo con el fin de preparar al lector para la áspera confrontación de Pedro con Simón el Mago, referida después (8,18-24). El ministerio de Felipe tiene un defecto significativo: sus convertidos no han recibido el Espíritu. Esto no se indica en el relato sobre la actividad de Felipe en Samaría, que es presentada como un éxito de principio a fin (8,6-13), sino solo como una especie de *flashback* en la continuación (8,16). Y, en ella, el protagonismo lo tiene Pedro (acompañado de Juan), mientras que Felipe está por completo ausente de la escena. Es como si dos (¡o más!) relatos separados hubiesen sido fundidos (torpemente) en uno¹⁷⁴. Ambos asuntos principales (el defecto del ministerio de Felipe y la confrontación de Pedro con Simón el Mago) exigen alguna atención. Voy a ocuparme de ellos según el orden en que aparecen en la segunda mitad del relato (8,14-24).

c. *La demora del Espíritu*

Para los interesados en conocer la idea que tenía Lucas de la iniciación en el cristianismo y los comienzos del bautismo cristiano, este episodio es una especie de rompecabezas. Por Hch 2,38 podríamos inferir que Lucas contemplaba el proceso normal de hacerse miembro de la nueva secta y ser reconocido como tal: arrepentimiento/fe y bautismo en el nombre de Jesucristo, seguidos de la recepción del Espíritu. Y este modelo, que supone cuando menos una estrecha proximidad entre bautismo y recepción del Espíritu, es el que vemos en el resto de noticias lucanas so-

que Lucas combinó dos tradiciones distintas; véase, por ejemplo, el estudio de A. von Dobbeler, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums* (Tubinga: Francke, 2000), cap. 1; concluye este autor "que a ambas tradiciones subyacen verdaderos acontecimientos históricos, los cuales han encontrado aquí su expresión narrativa" (103). Véase también C. R. Matthews, *Philip: Apostle and Evangelist* (NovTSupp 105; Leiden: Brill, 2002), caps. 2-3, quien opina: "Felipe era recordado como alguien que predicó el Evangelio a no judíos o, más concretamente, a los que se podía catalogar como marginados" (94).

¹⁷⁴ Cf. Lake / Carbury, *Beginnings* IV, 48. Jervell enumera brevemente varias hipótesis que han sido presentadas (*Apg.*, 267 n. 825); véase también Matthews, *Philip*, 54-64. Barrett considera "más verosímil el conocimiento por Lucas de varios fragmentos de información sobre Simón el Mago que su utilización de dos relatos marcadamente diversos" (*Acts* 1, 399). Como señala Matthews, "de haber existido una tradición original que atribuyese a Pedro y Juan la conversión de Samaría, difícilmente habría surgido una tradición posterior que relacionara tan espléndido logro con 'una figura menor'" (*Philip*, 41).

bre conversiones¹⁷⁵. Pero aquí el lector encuentra una considerable desconexión entre ambas cosas, aunque solo sea en cuanto a distancia temporal. Entre ellas, la mirada del narrador se ha vuelto hacia los apóstoles que estaban en Jerusalén (¿durante un brote de persecución?) para dar noticia del envío de Pedro y Juan a Samaría. De hecho, el relato de Lucas llama explícitamente la atención sobre la anomalía en el versículo *flashback*: los samaritanos “únicamente habían sido bautizados (*monon de bebaptismenoi*) en el nombre del Señor Jesús”, y el Espíritu “aún no (*oudepō*) había descendido sobre ninguno de ellos” (8,16). Solo cuando Pedro y Juan rezan e imponen las manos sobre los samaritanos convertidos, estos reciben el Espíritu (8,15.17), aunque, aparentemente, sin ninguna instrucción ulterior.

El episodio puede ser atribuido, por supuesto, al propio Lucas: presumiblemente quería dejar claro que la evangelización en Samaría quedó enseguida bajo el control de las autoridades de la iglesia jerosolimitana (aunque tal aclaración implicaba cierto escepticismo respecto al gran éxito misionero de Felipe del que hablaba la fuente lucana). Por otro lado, ¿se habría tomado Lucas la libertad de separar tanto, arbitrariamente, lo que él podría haber creído un vínculo (bautismo y Espíritu) dispuesto por Dios? El marcado equilibrio de este relato fuera de aquí habla claramente en contra de esta segunda posibilidad¹⁷⁶. Mi sugerencia —que la intención de Lucas era hacer ver que la conversión de los samaritanos había sido defectuosa¹⁷⁷, es decir, que no debían haber sido bautizados de manera tan precipitada— ha encontrado poco apoyo¹⁷⁸. Ciertamente quita fuerza a tal

¹⁷⁵ Hch 2,38; 9,17-18; 10,47; 19,2.5-6. Este pasaje del cap. 8 ha sido importante para el desarrollo de la teología y la práctica de la confirmación (véase, por ejemplo, Pesch, *Apg.* I, 280-281; Barrett, *Acts* I, 400), aunque en el mejor de los casos debemos verlo como la primera referencia a una imposición de manos utilizada como una especie de complemento del bautismo, ejemplo de la clásica separación pentecostal entre conversión/bautismo y posterior recepción del Espíritu. Sobre esto, véase mi *Baptism in the Holy Spirit*, cap. 5; también, “Baptism in the Spirit: A Response to Pentecostal Scholarship on Luke-Acts”: *JPT* 3 (1993) 3-27, publicado de nuevo en mi libro *The Christ and the Spirit*. Vol. 2: *Pneumatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 222-242; y M. Turner, “The Spirit and Salvation in Luke-Acts”, en Stanton *et al.* (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins*, 103-116.

¹⁷⁶ En todo debate entre Lucas “el entusiasta” y Lucas “el católico-primitivo” gana el primero por un margen sustancial.

¹⁷⁷ *Baptism in the Holy Spirit*, 63-68. Normalmente, Lucas dice “creían/creyeron en el Señor/Dios” (5,14; 9,42; 10,43; 11,17; 16,31.34; 18,8), pero aquí escribe: “creyeron a Felipe” (8,12). “Esa fe puesta en Felipe es excepcional y podría ser el modo que tiene Lucas de señalar que no todo estaba bien en la respuesta de los samaritanos” (Dunn, *Acts*, 110).

¹⁷⁸ Véase, por ejemplo, Schnabel, *Mission*, 679-680. Pero, como apunta Barrett,

idea el hecho de que Lucas no informe de una ulterior instrucción proporcionada por Pedro y Juan (contrástese con 19,4). Y la total ausencia aquí de Felipe queda sin explicar, a menos que se deba a la tendencia de Lucas a fijarse solo en los actores principales de cada escena¹⁷⁹.

Lo importante, a mi entender, es que Lucas entendía evidentemente la recepción del Espíritu como el factor fundamental para entrar en la nueva secta. En todos los casos donde Lucas se toma la molestia de hablar sobre la recepción (inicial) del Espíritu, esta constituye el momento crucial y la culminación de todo un proceso más largo en el que entran la conversión y la iniciación¹⁸⁰. Además, no debemos olvidar que, en los comienzos del nuevo movimiento, la recepción del Espíritu se veía como una experiencia significativa, transformadora y a veces llamativa que vivía el receptor¹⁸¹; ese momento especial precedía a la fe en el Espíritu y ayudaba a configurarla¹⁸². Podría ser que, por cualquier razón (ahora solo conjeturable), no hubiera funcionado en Samaría el modelo de misión que había sido normal hasta entonces y que continuó siéndolo con Pablo (cf. Gál 3,2-5). Habrían faltado las manifestaciones que se consideraban indicio de la entrada del Espíritu en la vida de los convertidos. Ello habría provocado el viaje de Pedro y Juan a Samaría (8,14) y su intervención (8,15-17) no en estrecha sucesión cronológica con la misión de Felipe, sino como una de las medidas tomadas por la jerarquía jerosolimitana para atraer a su círculo a los que de otro modo podían convertirse en movimientos desviados de la corriente principal, gobernada desde Jerusalén.

El asunto está demasiado envuelto en incertidumbre para que se pueda llegar a una conclusión firme. Pero no se puede rechazar a la ligera la posibilidad de que el interés teológico de Lucas (subrayar el papel central de Jerusalén) coincidiese realmente en este caso con un intento inicial de la jerarquía jerosolimitana de afirmar su autoridad para dirigir o supervisar las ramificaciones del nuevo movimiento que iban surgiendo a raíz de la expansión desde Jerusalén¹⁸³. Comoquiera que fuese, la eficacia de los

Stählin piensa que "la 'fe' de Simón no era verdadera fe; su conversión, no auténtica conversión" (*Acts* I, 409).

¹⁷⁹ Véase *supra*, § 23.3c.

¹⁸⁰ Hch 2,38; 10,44-48 (donde el bautismo viene en segundo lugar, estando justificado por la previa recepción del Espíritu); 19,1-6.

¹⁸¹ "¡Lucas no sabe de venidas silenciosas del Espíritu!" (Dunn, *Acts*, 111); véase mi *Baptism*, 66-67; *Jesus and the Spirit*, cap. 7; también *Theology of Paul*, § 16.

¹⁸² Véase *ibid.*, 16; también *Jesus and the Spirit*.

¹⁸³ Si hemos de suponer que la persecución estaba aconteciendo en este ínterin, toda noticia de que la nueva secta acogía samaritanos desviacionistas aumentaría, sin

ministerios carismáticos y la importancia de la experiencia del Espíritu en la expansión inicial del cristianismo son evidentes, con independencia de los pormenores históricos.

d. La confrontación de Pedro con Simón el Mago

El otro aspecto, aún más fascinante, del relato —o relatos gemelos— es la introducción que ofrece a Simón el Mago, una de las figuras más interesantes del mundo antiguo. En el siglo II, el apologista Justino Mártir, samaritano como Simón, señala que este procedía de la localidad llamada Gitta y que su pueblo lo veneraba como al Dios supremo (*Apología*, 1.26.3)¹⁸⁴. Lo segundo parece una exageración, pero otras fuentes de los siglos II y III¹⁸⁵ identifican a Simón con el fundador de los gnósticos simonianos, por lo que esa noticia podría tener fundamento. No hay posibilidad de determinar cuánto de esto se encuentra reflejado en el relato de Lucas¹⁸⁶. Por supuesto, el episodio está narrado desde una perspectiva cristiana y Lucas lo utiliza para demostrar la diferencia y superioridad del cristianismo respecto a la magia (*mageia* [8,11])¹⁸⁷, pero entra perfectamente dentro de lo posible que hubiera un encuentro entre el Simón histórico y misioneros cristianos.

duda, las sospechas de la jerarquía sumosacerdotal de que la nueva secta estaba empezando a poner en peligro las líneas de separación tradicionales. Pero de ningún modo es clara la relación exacta que podía ver Lucas entre los acontecimientos de Hch 8 con la persecución dirigida por Pablo. Sería excesivamente arriesgado suponer que la progresión narrativa (o el capítulo moderno) refleja una progresión cronológica histórica.

¹⁸⁴ Justino era natural de Nablús/Neápolis/Siquén.

¹⁸⁵ Véase, por ejemplo, G. Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 98-102; Barrett, 405, también 416.

¹⁸⁶ Véase particularmente K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis* (WUNT 16; Tübinga: Mohr Siebeck, 1974); R. M. Wilson, "Simon and Gnostic Origins", en Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres*, 485-491.

¹⁸⁷ Véase también Hch 13,6-11; 16,16-18; 19,18-19. BDAG define *mageia* como "un rito o ritos que suelen utilizar conjuros para ejercer influjo/control en poderes trascendentales" (608). La implicación del relato de Lucas es que esa magia está dirigida a manipular lo divino mediante el empleo de fórmulas y técnicas especiales (8,19) que podían ser descritas en libros, aprendidas y usadas por aspirantes a magos (19,13.18-19). Las prácticas cristianas de imponer las manos y de exorcizar pueden parecer más o menos lo mismo y, de hecho, podían tener un efecto muy similar (compárese 8,9-11 con 8,6.8 y 13), pero una de las primeras preocupaciones de Lucas al relacionar los episodios de 8,17-24 y 19,13-16 es poner de manifiesto la diferencia entre esas prácticas (véase Aune, "Magic"; S. R. Garrett, *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings* [Minneapolis: Fortress, 1989] 19-36 y cap. 3; H.-J. Klauck, *Magic and Paganism in Early Christianity: The World of the Acts of the Apostles* [Londres: Clark, 2000], 14-19; véase también N. Janowitz, *Magic in the Roman World* [Londres: Routledge, 2001]).

El título atribuido a Simón (“el Gran Poder” [8,10]) suena a auténtico. En un sistema monoteísta, “el Poder” podía entenderse como referencia a Dios (como en Mc 14,62)¹⁸⁸. Sin embargo, en el período que nos ocupa había una considerable especulación acerca de cómo Dios, o el Altísimo, se relacionaba con la humanidad. En Filón, filósofo judío de Alejandría, vemos que un monoteísmo muy depurado podía hablar de “poderes” para describir los diversos modos en que lo divino repercute en lo terreno y humano (algo similar a la idea de la Sabiduría divina, o incluso del Espíritu, dentro del judaísmo mayoritario)¹⁸⁹. Pero la noción de un sistema de poderes, uno de los cuales es llamado “Grande”, podría reflejar un temprano ejemplo de algo que en los siglos siguientes se hizo característico de los sistemas gnósticos, cuyas figuras intermedias de divinidad decreciente ayudan a entender el evidente abismo entre lo divino y lo humano¹⁹⁰. Lucas pone cierto cuidado en distinguir la opinión que Simón tenía de sí mismo (“diciendo que él era algo grande” [8,9]) de la opinión popular sobre él (que era una especie de manifestación o encarnación del “Gran Poder” [8,10])¹⁹¹, pero no termina de quedar claro hasta qué punto esto es significativo¹⁹².

¹⁸⁸ Cf. *Jesús recordado*, 845 n. 180.

¹⁸⁹ Véase mi *Christology in the Making*, 225, con bibliografía en nn. 45 y 47; Schürer, *History*, III, 881-885. Véase Barrett, *Acts* I, 406-408. H. G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode* (Berlín: De Gruyter, 1971), 329-348, y J. E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36; Tübinga: Mohr Siebeck, 1985), 171-172, ambos sobre “el Gran Poder” como título samaritano para Dios.

¹⁹⁰ Véanse los datos resumidos en Bruce, *Acts*, 219; Jervell, *App.*, 261 n. 799. G. Lüdemann, “The Acts of the Apostles and the Beginnings of Simonian Gnosis”: *NTS* 33 (1987) 420-426, sugiere que el término *epinoia* (“pensamiento”) de 8,22 contiene una alusión a la compañera de Simón en el gnosticismo simoniano, pero eso parece una interpretación excesiva, como indica su propia valoración de otros datos (24). Este autor muestra una notable confianza en que la base de la tradición de Hch 8 sobre Simón “es la adoración a Simón como un dios y la existencia de la *epinoia* como su *syzygos*” (*Early Christianity*, 101-102). Véase también Spencer, *Philip*, 90-91.

¹⁹¹ Isser sugiere un interesante indicio al apuntar que Simón “también se llamaba a sí mismo ‘El [que está] de Pie’ (*ho hestos*), nombre que aludía a resistencia eterna y que al parecer era una traducción del término *qavem*’. En palabras de Isser, “este uso es una reinterpretación del término *qavem*, que significa “el que está de pie” y era utilizado [en escritos samaritanos] en referencia a Moisés, que estuvo de pie ante Dios (Dt 5,28.[31?]; cf. Éx 33,21)” (“The Samaritans and Their Sects”, 594). El doble vínculo con Jesús, el profeta como Moisés (Hch 7,37), y con la visión de Esteban del Hijo del hombre “en pie” a la derecha de Dios (7,55-56) podría ser indicio de que las tradiciones helenistas de Hch 7-8 tienen un origen samaritano más marcado de lo que se ha reconocido hasta ahora (véase *supra*, n. 106).

¹⁹² Haenchen va mucho más allá de los datos al concluir: “Simón declaró que la deidad había venido a la tierra en persona para la redención de los hombres” (*Acts*, 303).

Hay un marcado contraste entre las dos mitades de este relato (o entre ambos episodios pareados). En la primera, Felipe demuestra ser un instrumento o canal mucho más impresionante de los poderes divinos (*dynamis* [8,13]); Simón, dotado de gran capacidad para asombrar al público (8,11), es descrito como asombrado él mismo ante los milagros de Felipe, por lo cual busca su compañía e incluso se hace bautizar por él (8,13). En la otra mitad, sin embargo, Simón aparece como un charlatán. Se da a entender que solo se mantiene al lado de Felipe por el deseo de aprender los secretos de su éxito, y el bautismo era supuestamente un medio para ganarse a Felipe¹⁹³. Lo que en realidad le interesa es mejorar sus artes mágicas; concretamente, conocer cómo se producen los efectos y manifestaciones espirituales resultantes del ministerio de Pedro y Juan (8,18-19)¹⁹⁴. La respuesta de Pedro es un rechazo rotundo y una abierta censura: Simón no tiene parte en aquello (8,21)¹⁹⁵, porque sigue estando “en la hiel de la amargura y en las cadenas de la iniquidad” (8,23)¹⁹⁶.

Tras describir este varapalo a un Simón totalmente falto de sinceridad y dejar la puerta entreabierta para un desenlace favorable (8,24), Lucas pone repentinamente fin al relato (contrástese con 5,5.10 y 13,11). ¿Lo hizo de forma deliberada? ¿Sabía de otras historias que circulasen acerca de Simón y quiso invitar así al lector a buscar ese desenlace por su cuenta, en lugar de ofrecérselo en el relato? De todos modos, sería un juicio más justo de la capacidad narrativa de Lucas deducir algo por el estilo que concluir que no supo llevar el relato a una conclusión satisfactoria¹⁹⁷.

En cambio, Lucas remata su episodio de Samaría, pero no volviendo a Felipe, sino atribuyendo la evangelización de nuevos pueblos samaritanos a Pedro y Juan (8,25). Desde la perspectiva de Lucas, y presumiblemente también desde la de Jerusalén, cuyo portavoz es él mismo en esto, importaba hacer constar que la expansión a Samaría se había realizado bajo la supervisión de los apóstoles de Jerusalén más o menos desde el principio.

¹⁹³ Cf. Avermarie, *Tauferzählungen*, 51-54.

¹⁹⁴ Entre la visión de Simón de que “mediante la imposición de manos de los apóstoles se daba el Espíritu” (8,18) y su percepción mágica de esto mismo (8,19, Lucas establece inmediatamente un contraste. Nótese el contraste similar de 19,11-16.

¹⁹⁵ Lucas dice: “Ni parte ni herencia en este asunto (*en tō logō*)”, respecto a lo cual comenta Haenchen: “El *logos* en que se le niega participación a Simón es el cristianismo” (*Acts*, 305); similarmente Jervell, *Apg.*, 265. Presumiblemente, el lector debe entender que Simón, aunque ya bautizado, no ha sido objeto de la imposición de manos por parte de Pedro y Juan, por lo cual no ha recibido (o experimentado) el Espíritu.

¹⁹⁶ El lenguaje de 8,21 y 23 procede de una serie de pasajes escriturísticos: Dt 12,12 y 14,27.29; Sal 78,37; Dt 29,18.

¹⁹⁷ Cf. Klauck, *Magic and Paganism*, 20-23.

e. El primer gentil convertido

Un tanto sorprendentemente, a continuación de lo que podría considerarse un paréntesis (8,14-15), Lucas vuelve a Felipe, para contarnos ahora su conversión del eunuco etíope (8,26-39). El episodio está encerrado entre intervenciones sobrenaturales: comienza con la indicación de “un ángel del Señor” a Felipe de que vaya hacia el sur por el camino de Jerusalén a Gaza, punto de convergencia con el gran camino del mar (la “Via Maris”)¹⁹⁸, y termina con la noticia de que el Espíritu del Señor arrebató (*hērpasen*) a Felipe y de que este se encontró (*heurethē*) más al norte, en Azoto¹⁹⁹. El comienzo es uno de los modos como Lucas describe la iniciativa y guía divina que determinó la historia por él narrada²⁰⁰. Pero el final es excepcional en Hechos²⁰¹, aunque seguramente hay que entenderlo como un eco deliberado de relatos del ciclo de Elías (1 Re 18,12; 2 Re 2,16)²⁰². Los dos paréntesis de acontecimiento sobrenatural dan al relato que encierran cierto carácter de narración folclórica (en la que el traslado milagroso es lo más representativo del género). No está claro por qué Lucas optó por enmarcar así este relato particular; ninguno de los otros “momentos” principales de su narración tiene ese carácter²⁰³. Pero quizá la clave esté en la significación de este episodio.

Su trascendencia puede residir en la descripción en dos palabras del otro personaje principal: “eunuco etíope”²⁰⁴. Hay que recordar, primero,

¹⁹⁸ Es desconcertante que se hable de “desierto” a lo largo del camino de Jerusalén a Gaza, puesto que el desierto no empieza hasta el sur de Gaza. ¿Se confundió Lucas, o su fuente, en este detalle?

¹⁹⁹ Azoto (la antigua Ashdod) está treinta y dos kilómetros al norte de Gaza (Fitzmyer dice quince kilómetros); el dato procede seguramente de la tradición de Felipe. Y Cesarea se hallaba cuarenta kilómetros aún más al norte. Véase Schürer, *History II*, 108-109 (Azoto), 115-118 (Cesarea); Hengel, *Between Jesus and Paul*, 112-115.

²⁰⁰ Hch 5,19; 10,3; 11,13; 12,7; 27,23.

²⁰¹ El verbo *harpazō*, “arrebatar, apoderarse de”, es utilizado para expresar la idea de ser llevado al cielo en 2 Cor 12,2 y 1 Tes 4,17 (también Ap 12,5); “se encontró” añade una nota de sorpresa. Haenchen (*Acts*, 313-314) critica justificadamente lo que él llama “coro psicológico”, que interpreta los datos partiendo del supuesto estado extático de Felipe; cf., por ejemplo, Lake / Cadbury, *Beginnings IV*, 99: “El predicador cristiano se mueve en un estado de éxtasis y difícilmente sabe que va de un lugar a otro”.

²⁰² Véase Spencer, *Philip*, 135-141.

²⁰³ Compárese, por ejemplo, con 10,23-24; 16,10-11.

²⁰⁴ Es cierto que la palabra “eunuco” (hebreo, *saris*) podía hacer referencia a un alto cargo, pero Lucas ha tenido cuidado en dar a entender que ese hombre era físicamente eunuco, puesto que a continuación especifica que era *dynastēs* (alto funcionario); véase Spencer, *Philip*, 166-167. Es casi seguro que Lucas quiso que su público en-

que los eunucos, no pudiendo recibir la circuncisión, tenían vedado el acceso a “la asamblea [*ecclesia*] del Señor” (Dt 23,1)²⁰⁵. Así pues, el relato comienza con una nota de suprema ironía. Un extranjero se mostraba abierto a la religión de Israel y seguramente habría deseado, de serle posible, hacerse prosélito²⁰⁶. De todos modos, “había venido para adorar a Dios en Jerusalén” (8,27), es decir, en el templo, pero, dada su condición de gentil y eunuco, seguramente no había podido sobrepasar el espacio más exterior (el patio de los gentiles) dentro del recinto sagrado²⁰⁷. La visión de Is 56,3-5, que implica una posición desventajosa de los eunucos, aún no se ha hecho realidad²⁰⁸. Al contrario, es en el camino de vuelta *desde* Jerusalén donde él logra una aceptación (seguramente) no obtenida hasta entonces. En otras palabras, el templo no había sido “una casa de oración para todas las naciones” (Is 56,7)²⁰⁹, y es representativo de la nueva secta mesiánica que satisfaga la aspiración y necesidad espiritual del eunuco²¹⁰. El hecho de que este segundo episodio sobre Felipe deje percibir cierta crítica del templo, así como que el episodio de Samaría sugiera que había sido superada la rivalidad entre dos ciudades que decían poseer el santuario central de Israel—, difícilmente puede ser casual. Lucas no intenta hacer explícitas esas alusiones al templo, pero eran obvias para todo el que conociese la historia de la división entre Judea y Samaría y la exclusión del culto impuesta a los eunucos. Así pues, una vez más, estamos ante el in-

tendiera *eunuchos* en su obvio sentido griego de “varón castrado” (BDAG 409; Barrett, *Acts* I, 424-425). Los comentaristas alemanes han tendido a rechazar esta idea (por ejemplo, Pesch, *App.* I, 270-271) basándose en que Lucas difícilmente habría intentado narrar la conversión de un no judío o un no prosélito antes del cap. 10 (similarmente Fitzmyer, 410, 412), pero tal objeción supone que Lucas adaptó el material de su fuente (o su percepción de él) sin muchas consideraciones, para que sirviese a su propósito; Haenchen ofrece un juicio más equilibrado (*Acts*, 314).

²⁰⁵ Véase Cadbury, *Beginnings* V, 66-67 n. 2, pero también D. L. Christensen, *Deuteronomy* (WBC 6B; Nashville: Nelson, 2002), 537-538. Sobre la posición de los eunucos en las sociedades antiguas véase B. Kedar-Kopfstein, *TDOT* X, 346-347; J. Schneider, *TDNT* II, 765-766; Spencer, *Philip*, 167-169.

²⁰⁶ Cf. nota 204, *supra*. El grado de apego del eunuco a la religión judía se hace manifiesto por su decisión de realizar un viaje tan largo y por la compra de un rollo—sin duda costoso—, con el texto bíblico, obviamente, escrito en griego.

²⁰⁷ Como en el caso de los “griegos” de Jn 12,50.

²⁰⁸ Lo mismo sucede con Sab 3,14-15, que no parece representar la postura de las autoridades del templo.

²⁰⁹ Una vez más, la implicación (de Is 56,7) es el acceso de los gentiles a una participación plena en el culto, la cual les estaba negada en principio. Véase *infra*, § 24,9a.

²¹⁰ El lenguaje de 8,36 puede ser aquí importante. La pregunta “¿qué impide (*köluei*) que yo sea bautizado?” podría implicar que antes el eunuco había visto frustrados sus deseos y que ya no se alzaba ninguna barrera. Véase Spencer, *Philip*, 171-172, 183-185.

dicio de un hilo que, formado por el tema del templo, une estrechamente el material de los caps. 6–8. Y como Lucas hace tan poco uso de este vínculo, podemos razonablemente deducir que la interconexión ya había ocurrido antes de que el material llegase a sus manos. Es este tipo de datos lo que da base a la hipótesis de una coherente perspectiva helenista en el material-fuente que Lucas utilizó para esta parte de su narración.

El otro factor sustancial es que el hombre era etíope. En aquellos tiempos Etiopía (o Nubia), cuyo territorio era confinante con Egipto por el sur de este país (Ez 29,10), representaba el límite del conocimiento geográfico común. En Is 11,11-12, Etiopía parece ser considerada uno de “los rincones de la tierra” (cf. Sof 3,10); según Homero, los etíopes eran los “hombres más lejanos” (*Odisea*, 1.23), y el geógrafo Estrabón situaba Etiopía en el “límite extremo” del Imperio romano (*Geogr.*, 17,2.1)²¹¹. Por eso Felipe, habiendo ganado al etíope para la fe, podía ser visto como el primero en llevar el Evangelio “hasta los confines de la tierra” (Hch 1,8). En lo tocante a las intenciones programáticas de Lucas, esto es verdaderamente extraño. Porque inmediatamente después de este capítulo relata la conversión de Pablo, el primeramente nombrado para llevar el Evangelio a los gentiles (9,15), nombramiento que va seguido a su vez del relato de la conversión del gentil Cornelio por Pablo (capítulo 10). Para Lucas, ambos episodios eran absolutamente fundamentales, hasta el punto de narrar o utilizar cada uno de ellos nada menos que tres veces²¹². La conversión de Cornelio por Pedro fue el precedente decisivo para la Iglesia (15,7-11); también el encargo a Pablo de llevar la luz a los gentiles (26,17-18). ¿Por qué, entonces, atribuyó Lucas la primera conversión de un gentil a Felipe? ¿Por qué incluso aceptó la idea de que la meta de la Iglesia en su expansión (llegar a “los confines de la tierra”) ya había sido alcanzada no por Pedro ni Pablo, sino por Felipe, una figura mucho menos importante?²¹³ La única respuesta obvia es que fue así como le llegó el relato a Lucas. Y aunque este lo hubiese enmarcado con un principio y un final sobrenaturales, quizá para sugerir que el episodio no ocurrió en “tiempo real” (?), queda la implicación firme y casi ineludible de que la fuente o fuentes helenistas de Lucas tenían a Felipe en un lugar destacado dentro de su lista de sus primeros héroes²¹⁴. Lucas, fiel a sus fuentes, da crédito a lo que crédito merece, aunque ello sea un tanto incompatible con su propio programa.

²¹¹ Más datos en Spencer, *Philip*, 149-151; Barrett, *Acts* I, 424.

²¹² Pablo: Hch 9,1-19; 22,3-16; 26,9-18. Cornelio: 10,1-48; 11,1-18; 15,7-9.

²¹³ Véase de nuevo nota 204, *supra*.

²¹⁴ Haenchen, *Acts*, 314-316; Lüdemann, *Early Christianity*, 105; Von Dobbeler, *Philippus*, 177-178; Wilkens, *Theologie* 1/2, 241.

Aquí, de nuevo, Lucas corta el relato sin darle un final. ¿Qué fue del eunuco? Como miembro prominente de la corte etíope²¹⁵, podía haber ejercido considerable influencia. Pero, como en su episodio de Simón el Mago, Lucas deja hilos colgando: pinta imágenes con personajes que desaparecen por el borde del lienzo. Invita a sus lectores a imaginar qué pasó con ellos y quizá a completar nuevos episodios tirando de sus conocimientos y de lo narrado después. No pretendía contar algo que tuviera un final; la historia tenía que continuar en las vidas de sus oyentes/lectores²¹⁶.

f. Importancia de la misión de Felipe

Al contar la historia de la misión de Felipe, Lucas se ha esforzado en situar a este en el puesto que le corresponde desde la perspectiva de la historia más amplia que él trata de narrar:

- El éxito inicial de Felipe en Samaría es matizado enseguida con el comentario de que, aunque Felipe bautizaba “en el nombre del Señor Jesús”, sus convertidos no habían recibido el Espíritu Santo mediante su ministerio.
- Su aparente triunfo en ganar a Simón el Mago para la fe se revela inane con la petición de Simón a Pedro y la acusación de este a Simón.

¿Pretendía Lucas minusvalorar, incluso desacreditar, la misión de Felipe para presentarla como justamente absorbida enseguida por la esfera de influencia de los apóstoles de Jerusalén? Tal vez. Pero, aunque así fuera, Lucas tuvo gran cuidado de mantener a Felipe fuera de escena al entrar en ella Pedro y Juan. No hay el menor atisbo de crítica, explícita o implícita, y menos aún de enfrentamiento entre Felipe y los dos apóstoles.

Por otro lado, nada en el relato de Lucas (fuera de 8,14-25) parece ser otra cosa que un elogio de Felipe:

- Es Felipe quien obtiene el gran logro inicial, primero con la evangelización en Samaría y luego con la conversión de alguien completa-

²¹⁵ Era *dynastēs Kandakēs*, “un alto funcionario de Candace”, en este caso “a cargo de todo el tesoro” real (v. 27). Probablemente, “Candace” no era el nombre de la reina, sino un título del matriarcado reinante (quizá otro ligero error de Lucas o de su tradición [detalles en BDAG, 507; Barrett, *Acts* 1, 425]). No raramente, los eunucos eran empleados en puestos de alta responsabilidad, a veces al servicio de mujeres de la realeza (cf. Est 2,14). Más documentación en Fitzmyer, *Acts*, 412.

²¹⁶ “No hay indicios de una iglesia del siglo primero en Etiopía, aunque, según Ireneo, *Adv. haer.*, 4.23.2, y Eusebio, *HE*, 2.1.13, el eunuco fue el primer misionero que hubo allí” (Barrett, *Acts* 1, 422), dato quizá deducido del pasaje de Hechos.

mente fuera de las corrientes principal y secundarias de la tradición judeopalestina.

- Su misión está acompañada por claras muestras de aprobación divina: la realización de señales y exorcismos, la abierta intervención del Espíritu (8,29.39)²¹⁷ y lo que bien podríamos describir, desde la perspectiva de Lucas, como el “evangelio de la alegría cristiana” (8,8.39)²¹⁸.
- Su mensaje concuerda perfectamente con lo que, según atestigua Lucas en otras partes, era la predicación normal: la Buena Noticia del reino de Dios²¹⁹ y el nombre²²⁰ de Jesucristo (8,12). La primera identificación explícita de Jesús con el Siervo de Is 53 (8,32-35) puede ser significativa²²¹, pero la referencia misma (a Is 53,7-8) coincide con la presentación de la muerte de Jesús como sufrimiento y triunfo final en los discursos anteriores²²².
- La práctica de Felipe de bautizar tan pronto como es declarada la fe (8,12) y sin una instrucción preliminar no parece extraña en el relato de Lucas²²³; y si debemos ver en la adición de 8,14-26 una crítica implícita de tal práctica de Felipe en Samaría, resulta bastante poco inteligible que Lucas presente a Felipe siguiendo el mismo procedimiento en el caso del eunuco.

En suma, lo más probable es que Lucas tomara estas noticias de sus fuentes de información relativas a la inicial expansión evangelizadora de los helenistas. Más allá de integrar a estos en la misión centrada en Jerusa-

²¹⁷ Spencer, *Philip*, 44-53.

²¹⁸ *Chairō*: Hch 5,41; 8,39; 11,23; 13,48; 15,23.31; *chara*: 8,8; 12,14; 13,52; 15,3.

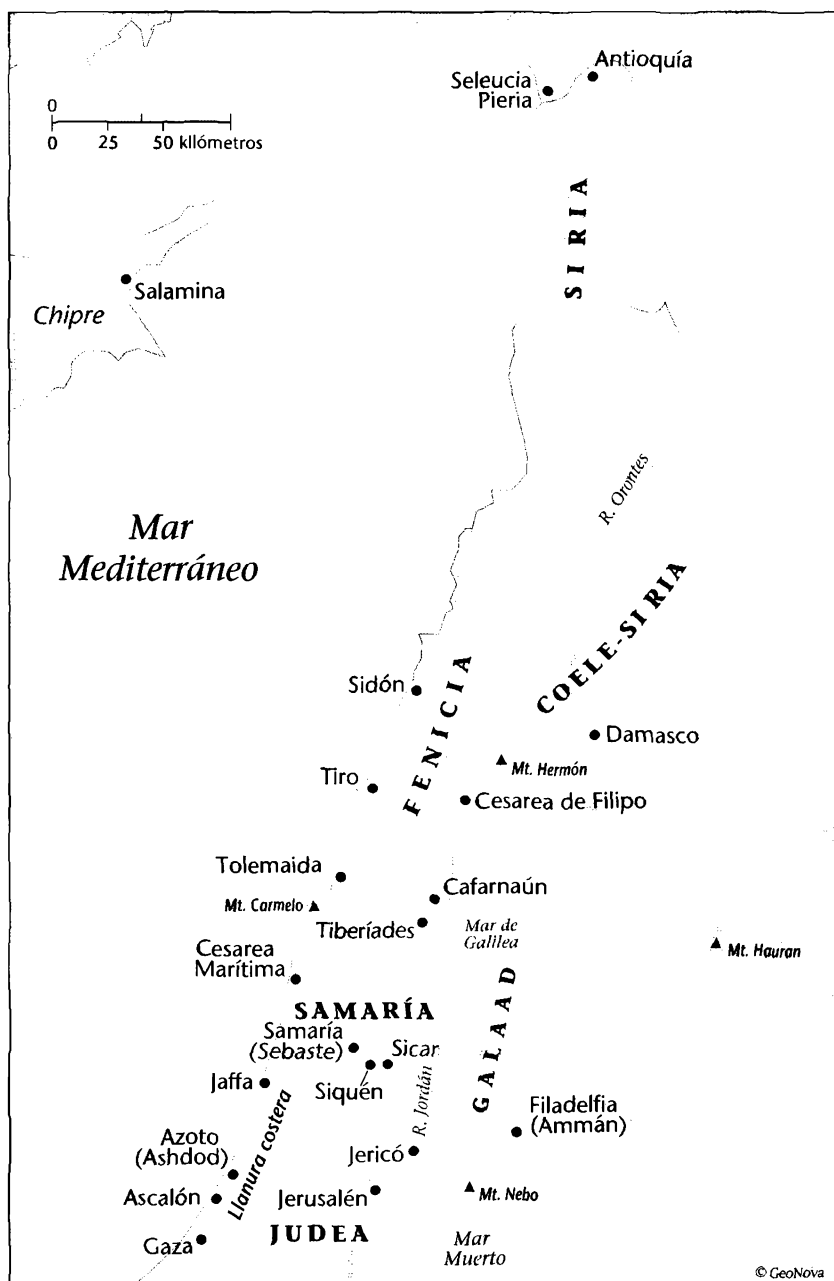
²¹⁹ Cf. *supra*, § 22 n. 41.

²²⁰ Cf. *supra*, § 23.4d.

²²¹ Véanse los citados por Barrett, *Acts* I, 429-430; cf. Bruce, *Acts*, 227-229; también § 24.9c, *infra*.

²²² Cf. *supra*, § 23.4g. Aquí conviene señalar que la cita termina justo antes de la última línea de Is 53.8.

²²³ J. Munk, *Paul and the Salvation of Mankind* (Londres: SCM, 1959), observa: “Hechos, como el resto del Nuevo Testamento, sugiere que no había dudas a la hora de administrar el bautismo. De un modo que parece notablemente despreocupado en comparación con la formal ceremonia moderna, uno bautiza y sigue su camino” (18 n. 1). Los escribas responsables del texto occidental debieron de considerar el relato demasiado breve, por lo que añadieron el v. 37: “Y dijo Felipe: ‘Si crees de todo corazón, es posible’. Y él respondió: ‘Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios’”. “Su inserción en el texto parece haber sido debida al sentimiento de que Felipe no pudo bautizar a un etíope sin haber obtenido previamente una confesión de fe” (Metzger, *Textual Commentary*, 359-360; véase también Barrett, *Acts* I, 433).



La misión de Felipe y los helenistas.

lén, parece no haber encontrado ningún inconveniente en ofrecer el relato sobre la misión de Felipe tal como llegó hasta él y sin comentario. Es la impresionante referencia de una iniciativa individual que ensanchó considerablemente los límites del naciente movimiento cristiano tanto en la extensión como en los principios. Al igual que Esteban y Bernabé, Felipe es un héroe menor de la narración lucana sobre los comienzos de la nueva secta, sin el cual la historia del cristianismo podría haber tomado un rumbo muy diferente²²⁴.

Entre las singularidades del relato sobre la misión de Felipe, una no insignificante es el modo en que Lucas lo finaliza: con la noticia de un Felipe que predica a lo largo de la costa de Judea en su camino hacia Cesarea, donde al parecer se estableció y prosperó (21,8)²²⁵. Por lo cual se puede atribuir también a Felipe la evangelización de esa costa²²⁶. En cambio, la misión de Pedro en 9,32-43, en contraste con 8,14-25, se desarrolla entre grupos de discípulos ya establecidos en el territorio²²⁷. Lo extraño es que en Hch 10, cuando el centurión gentil residente en Cesarea necesita ampliar su conocimiento del Evangelio, se le recomienda que mande a buscar a Pedro, que vivía en otra localidad (10,5-9.23-24), y no a Felipe, el exitoso evangelizador, ya (?) vecindado en la misma Cesarea. No debemos suponer, claro está, que la secuencia narrativa de Lucas es la misma que la secuencia histórica. Pero el interés de Lucas en incluir esos detalles (como 8,40) deja al lector sin saber cómo interrelacionar los bordes traslapados de su material-fuente. Que evidentemente Lucas se desentendiera de esas cuestiones no lo convierte en un mal historiador; hizo bien incluyendo ese material, en vez de limar sus bordes ásperos y legar a los posteriores historiadores de los comienzos del cristianismo una narración pulida y falta de toda complicación.

²²⁴ Felipe es “una de las figuras verdaderamente grandes del cristianismo primitivo” (Spencer, *Philip*, 127). Su importancia está reflejada en el no escaso relieve que se le da en el siglo segundo. Véase Matthews, *Philip*, un tema sobre el que habremos de volver en el tomo III.

²²⁵ Su casa era lo suficientemente grande para servir de residencia a Felipe y sus cuatro hijas solteras y para además acoger durante bastantes días a Pablo y sus compañeros (“nosotros/nos”) (21,8-9).

²²⁶ La expresión “todos los pueblos” podría incluir asentamientos judíos (cf. 32.36), por eso puede ser significativo que Lucas mencione solo dos ciudades helenísticas (véase Hengel, *Acts*, 79).

²²⁷ Spencer sugiere un paralelo con la misión en Samaría, “donde Felipe establece una cabeza de puente para el Evangelio, y Pedro se presenta después para apoyar y ampliar las jóvenes comunidades” (*Philip*, 153; *id.*, “Philip the Forerunner and Peter the Culminator”, 240-241).

24.8 El avance en Antioquía

Tras referir la misión de Felipe, Lucas inserta dos series narrativas de primera importancia: la conversión de Saulo/Pablo, más sus efectos (Hch 9,1-31), y la conversión de Cornelio, con su introducción (9,32-11,18). Las razones de la inserción son obvias y ya han sido sugeridas. Estos dos acontecimientos fueron los que transformaron la nueva secta —que venía funcionando principal y aun exclusivamente en Jerusalén y sus alrededores— en un poderoso movimiento misionero que sobrepasaba los límites de Palestina y del judaísmo. Dieron paso a la segunda oleada, incluido un segundo Pentecostés (11,15-17), por lo cual, sin ellos, nunca habría llegado a ser el cristianismo tal como lo conoció Lucas. Pero este, una vez prestada la debida atención a esos dos acontecimientos, vuelve, evidentemente, a las fuentes de las que ha dependido para los caps. 6-8: así como 8,4 introdujo el capítulo sobre la misión de Felipe, 11,19 retoma el mismo hilo para introducir el avance en Antioquía (11,19-21)²²⁸.

a. Antioquía

La dispersión de los creyentes perseguidos en Jerusalén tuvo efectos en Judea y Samaría (¿pero no en Galilea? [cf. 9,31])²²⁹ y seguramente en Damasco (9,1-2). Pero la mayor parte de esa dispersión parece haberse producido a lo largo de la costa, incluidas Fenicia y la no muy distante isla de Chipre, con Antioquía junto al Orontes como el más obvio lugar de destino (11,19).

Antioquía, la ciudad más importante de la región y antigua capital del Imperio seléucida, era ahora la capital de la provincia romana de Siria, la sede desde la que se protegía todo el flanco oriental del Imperio romano (especialmente contra la constante amenaza de los partos), y la tercera ciudad más populosa del Imperio (después de Roma y Alejandría). Su población se calcula entre 150.000 y 400.000 habitantes²³⁰. Siria había sido ane-

²²⁸ Así, por ejemplo, Wedderburn, *History*, 71-73, y véase *supra*, n. 3. Nótese que la descripción de Bernabé (11,24) se corresponde con la de Esteban (6,5; 7,55); también el repetido empleo de “iglesia” (8,1.3; 11,22.26; 13,1) y “discípulos” (6,1.2.7; 11,26.29). Una vez más, no necesariamente las fuentes de Lucas tienen que ser escritas.

²²⁹ “La ‘remota’, ‘alejada’ Galilea perdió rápidamente su importancia para la historia del cristianismo primitivo y no pudo recuperarla ni siquiera después de la destrucción de Jerusalén” (Hengel, *Acts*, 76).

²³⁰ Hengel y Schwemer piensan que unos 300.000 habitantes es “una estimación más realista” (*Paul*, 186), y Schnelle ofrece un cálculo que oscila entre 300.00 y 600.000 (*Paul*, 113, citando a I. W. Norris, “Antiochien I”, *TRE* III, 99).

xionada a Roma tras la conquista llevada a cabo por Pompeyo en el este solo un siglo antes, y a la nueva provincia le correspondía la supervisión de Palestina y el gobierno directo de Judea y Samaría. Poncio Pilato, como prefecto de Judea, era directamente responsable ante el gobernador (legado) residente en Antioquía. El cargo de gobernador de Siria era uno de los más importantes del Imperio, y lo desempeñaba un senador de rango consular nombrado por el mismo emperador. Antioquía, en otras palabras, era la capital política y cultural de toda la región y una obvia base para cualquier movimiento que pretendiera expandirse²³¹.

La fama le venía a Antioquía también de su proximidad a Dafne, la sede de un culto a Artemisa y Apolo, y era llamada a veces *hē epī Daphnē* (Epidafna) (Tácito, *Ann.*, 2.83.3). Los romanos tradicionalistas veían Antioquía y otras ciudades del oriente del Imperio como fuentes de decadencia e inmoralidad. Hasta tal punto que la expresión *Daphnici mores* era sinónima de “vida disoluta”²³². Entre los muchos templos y cultos típicos de una ciudad oriental, el culto al emperador estaba ya bien establecido en Antioquía²³³.

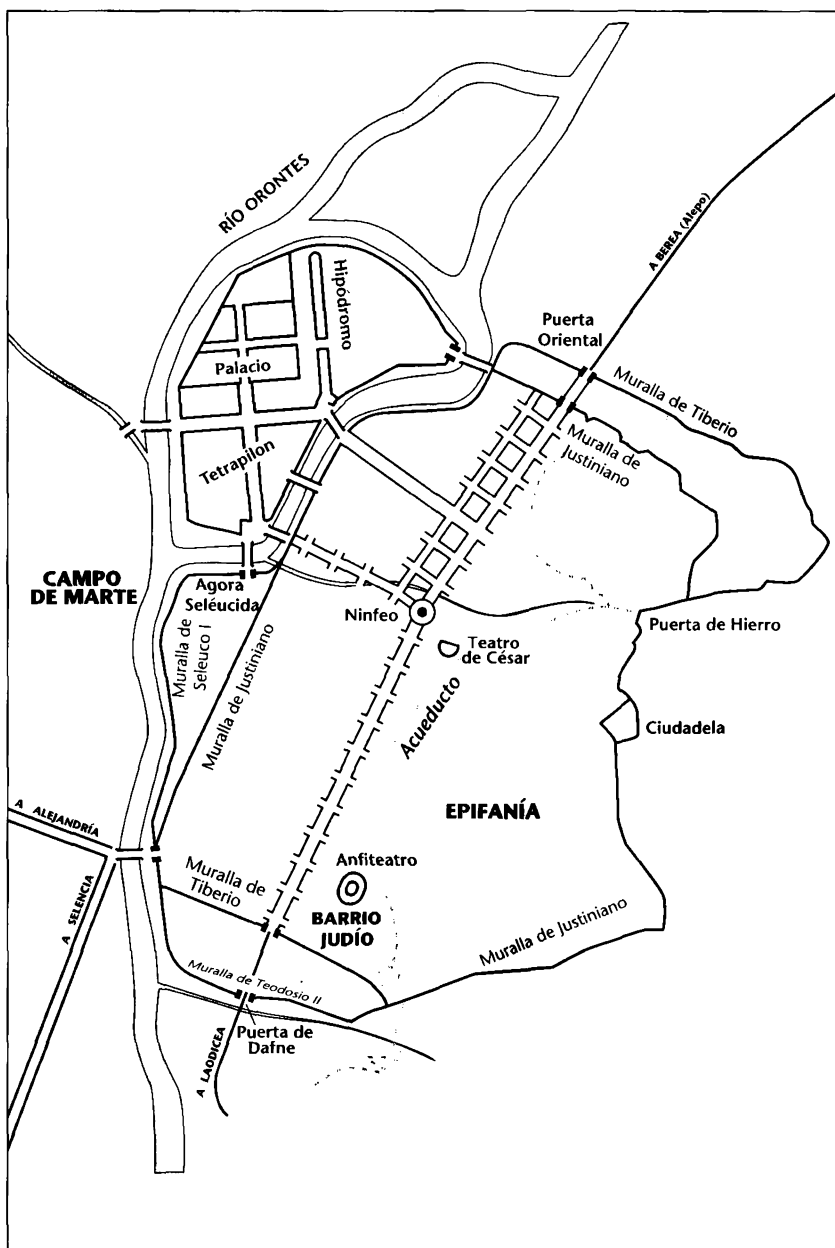
Como no podía ser de otra forma, dada la historia de gobierno desde Antioquía (por seléucidas y romanos), esta ciudad mantenía fuertes vínculos con Judea. Se atribuye a Herodes el Grande la dotación a Antioquía de una larga calle con soportales y pavimento de mármol pulido (Josefo, *Guerra*, 1.425; *Ant.*, 16.148). Y muchos judíos se habían establecido en esa ciudad, sobre todo desde que los gobernantes sirios empezaron a acogerlos y a tratarlos favorablemente, en particular permitiéndoles mantener sus propias costumbres y, posiblemente, concediéndoles derechos equivalentes a los de ciudadanía²³⁴. De hecho, Josefo señala que, de toda la diáspora, Siria,

²³¹ Más detalles respecto a este párrafo y los dos siguientes, en Schürer, *History* III, 3,13-14, 141-142; Meeks / Wilken, *Jews and Christians in Antioch*, 2-13; I. Levinskaya, *BAFCS* V, 127-135; M. Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity* (Londres: Routledge, 2003), cap. 2; Schnabel, *Mission*, 782-786; bibliografía fundamental en Hengel / Schwemer, *Paul*, 430-431 n. 949.

²³² Bruce, *Acts*, 271.

²³³ Zetterholm, *Formation*, 26-27. Sobre la situación religiosa en Antioquía, véase F. W. Norris, “Antioch on the Orontes as a Religious Center I: “Paganism before Constantine”: *ANRW* 2.18.4 (1990), 2322-379; Hengel / Schwemer, *Paul*, 268-279.

²³⁴ Josefo, *Guerra*, 7.43-44; *Ant.*, 12.119; *Ap.*, 2,39; véase el estudio de E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian* (Leiden: Brill, 1981), 358-360; E. J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge: Harvard University, 1988), 91-92; Hengel / Schwemer, *Paul*, 186-188; Zetterholm, *Formation*, 32-37.



Antioquía (en Siria).

y concretamente Antioquía, tenían el mayor porcentaje de habitantes judíos (*Guerra*, 7.43). Seguramente, prosperaron allí, puesto que Josefo también refiere que “sus objetos exquisitamente elaborados y costosos constituían una espléndida ornamentación del templo” (*Guerra*, 7.45), supuestamente el templo de Jerusalén. Los residentes judíos en Antioquía debían de ser unos treinta mil, es decir, buena parte de la población total²³⁵.

El dato más interesante de todos lo ofrece también Josefo: los judíos “atraían constantemente a sus ceremonias religiosas a multitudes de griegos y, a estos, ellos [los judíos] les hacían compartir en cierta medida su propia suerte (*moiran hautōn pepoiēnto*)” (*Guerra*, 7.45). Antes, Josefo ha informado de que cada una de las ciudades sirias tenía sus “judaizantes”, es decir, gentiles que habían adoptado un estilo de vida judío, y de que los sirios, durante la rebelión judía, temían particularmente a los judaizantes ya “mezclados” (*memigmenon*) con la población judía (*Guerra*, 2.463). Aunque esta noticia atañe a los acontecimientos de los años sesenta, las relaciones entre los judíos y sus simpatizantes no judíos a los que se refiere Josefo seguramente tuvieron que ver durante algún tiempo con las circunstancias en que los dispersos de Jerusalén se encontraron al llegar a Antioquía, y podrían ser un indicio de ellas²³⁶. En otras palabras, es en Antioquía donde encontramos por primera vez en medida significativa un fenómeno que parece haber sido decisivo para la expansión del movimiento mesiánico de Jesús. Me refiero a la presencia de “judaizantes”, “temerosos de Dios” o “adoradores de Dios” gentiles alrededor de la comunidad judía y, al menos hasta cierto punto, integrados en ella, por no hablar de su participación en

²³⁵ C. H. Kraeling, “The Jewish Community of Antioch”: *JBL* 51 (1932) 130-160, estima la población judía de Antioquía entre 45.000 y 60.000; Hengel y Schwemer proponen entre 30.000 y 50.000, probablemente “repartidos por diferentes zonas de la ciudad” (*Paul*, 189, 196); Riesner calcula entre 20.000 y 60.000, es decir, en torno al diez por ciento de la población (*Paul's Early Period*, 111); Meeks y Wilken suponen, sin embargo, que los judíos no pasaban de 22.000, en la idea de que la población total correspondía aproximadamente a la menor de las cifras señaladas arriba (*Jews and Christians*, 8); Schnelle calcula de 20.000 a 30.000 (*Paul*, 113-114).

²³⁶ La *Crónica* de Malalas, del siglo VI, recoge un estallido de violencia antijudía acontecida en Antioquía el año 40 d. C., probablemente en conexión con el intento de Calígula de erigirse una estatua en el templo de Jerusalén (véase *Jesús recordado*, 296, e *infra*, § 26.5a), que habría sido anterior al establecimiento del cristianismo en Antioquía (detalles en Meeks / Wilken, *Jews and Christians*, 4; Levinskaya, *BAFCS* V, 130-132; Hengel / Schwemer, *Paul*, 184-185). Malalas tiene fama de poco fiable, y Josefo, naturalmente, ofrece una imagen lo más positiva posible de la actitud de los gentiles hacia los judíos, pero no es difícil imaginar tanto una considerable atracción de muchos antioquenos hacia el judaísmo como cierta antipatía de las clases más populares hacia las cosas judías, que ocasionalmente se traducía en estallidos de violencia contra los judíos y sus propiedades. Véase también § 26 n. 96, *infra*.

actividades religiosas centradas en las sinagogas²³⁷. Comoquiera que fuese, la coincidencia de judíos y no judíos en la comunidad antioquena tuvo que ser un factor principal en los acontecimientos que Lucas procede a describir con suma brevedad.

b. Predicación a los griegos/grecohablantes

Según Lucas, los helenistas dispersos, como yo los imagino, “no predicaban la Palabra más que a judíos” (Hch 11,19)²³⁸. Pero había entre ellos algunos “chipriotas y cirenenses que, venidos a Antioquía, hablaban también a los griegos [o grecohablantes] y les anunciaban la Buena Noticia del Señor Jesús” (11,20). Hay con respecto a esto dos aclaraciones que hacer. Primera, la mención de “chipriotas y cirenenses” no debe interpretarse como que solo estos eran judíos de la diáspora que habían huido de Jerusalén y que los otros eran “hebreos”. La inferencia más obvia es que los que habían huido de Jerusalén eran todos judíos de la diáspora y que, de esos helenistas dispersos, eran los chipriotas y los cirenenses los recordados por haber tomado la iniciativa tan brevemente descrita²³⁹.

La otra aclaración necesaria es sobre quiénes eran aquellos a los que hablaban los chipriotas y cirenenses. En las copias más antiguas de Hechos, la lectura predominante es “hellenistas [o grecohablantes]” (*Hellenistas*)²⁴⁰. Parece bastante extraño que helenistas (como nosotros los imaginamos) hablasen a “helenistas”. Pero era eso lo que, evidentemente, había hecho mucho antes Esteban en Jerusalén (6,9) y (de nuevo según Lucas), lo que había hecho Pablo después de su conversión, cuando predicó por primera vez en Jerusalén (9,29). Por consiguiente, en esa lectura, la acción de los chipriotas y los cirenenses no parece muy innovadora. Esto explica seguramente la lectura alternativa: no *hellenistas* (“grecohablantes”), sino *hellēnas* (“griegos, gentiles”), es decir, el mismo contraste que encontramos frecuentemente en las cartas paulinas entre “judíos y griegos”²⁴¹.

²³⁷ Véase *infra*, § 29.5c.

²³⁸ Nótese que cualquiera que fuese la actitud de los helenistas con respecto al templo, no habían renegado del judaísmo ni dejado de relacionarse con otros judíos; véase Jervell, *Apg.*, 321-322.

²³⁹ Hch 13,1 probablemente nos da el nombre de uno de ellos: “Lucio de Cirene”. Dado que de Bernabé también se dice que era cirenense (4,36) y, como Lucio de Cirene, un dirigente de la iglesia antioquena (13,1), podemos confiar en que la tradición utilizada aquí por Lucas estaba basada en buena información de primera mano.

²⁴⁰ Metzger, *Textual History* (386-389), Bruce (*Acts*, 272) y Fitzmyer (*Acts*, 476) prefieren *Hellēnas*.

²⁴¹ Rom 1,16; 2,9-10; 3,9; 10,12; 1 Cor 1,22.24; 10,32; 12,13; Gál 3,28; Col 3,11.

Prescindiendo de lo que realmente escribiera Lucas, la clave de lo que él quería transmitir debe de estar en el contraste entre la primera fase de predicación por los helenistas dispersos “a nadie más que a los judíos” y la segunda fase, que incluía “también a los *hellēnistai/hellēnas*”. Sin duda, pretendía recalcar el avance que, frente a la predicación limitada a “los judíos”, suponía esa expansión en la difusión de la Palabra²⁴². Aquí es oportuno recordar que *Hellēnistai* no solo hacía referencia a creyentes de lengua griega, sino también a judíos de la diáspora que no creían que Jesús fuera el Mesías. Como ya hemos señalado, la discusión ocasionada por Esteban fue en sentido estricto una controversia entre helenistas (6,9)²⁴³. Y al describir como “helenistas” a aquellos con los que discutía Pablo tras su conversión (9,29), Lucas obviamente se refería a judíos de la diáspora, pero no a los que pertenecían a la nueva secta, sino a los que ponían en tela de juicio las afirmaciones de otros judíos de la diáspora, de helenistas que, como Esteban y Pablo, creían y predicaban la Buena Noticia de Jesús. Lo esencial aquí parece ser que Lucas utiliza *Hellēnistai* principalmente como indicador de uso de una lengua –“grecohablantes”– y que es, por tanto, el contexto lo que precisa de *qué* grecohablantes se trata. En 6,1 eran los que habían devenido discípulos; en 9,29, los judíos de la diáspora que habían rechazado la afirmación de que Jesús era el Mesías y había resucitado de entre los muertos, y en 11,20 son los grecohablantes que hay que distinguir de los “judíos” (a los que tan solo se dirigían inicialmente los creyentes dispersos), es decir, griegos/no judíos/gentiles²⁴⁴. Aquí es importante notar que Pablo llama a no judíos más veces “griegos” que “gentiles”; era su “grecidad” lo que distinguía en mayor medida a gentiles de judíos²⁴⁵.

¿Quiénes eran esos grecohablantes no judíos? A la luz de las dos noticias de Josefo (mencionadas en § 24.8a), podemos concluir con bastante confianza que se trataba de los numerosos gentiles judaizantes/“temerosos de Dios” vinculados en alguna medida a la sinagoga (o sinagogas) de Antioquía²⁴⁶. La ampliación de la predicación de la Palabra desde los solo judíos en 11,19 a los “griegos” en 11,20 no necesariamente implica un cam-

²⁴² Kraus, *Zwischen Jerusalem und Antiochia*, 62.

²⁴³ Véase *supra*, § 24.2.

²⁴⁴ Cf. Metzger, *Textual Commentary*, 338-389; Brehm (*supra*, n. 19); Jervell, *Apg.*, 322. Barrett da demasiada importancia a los diversos referentes del mismo término (*Hellēnistai*), argumentando que la referencia de 11,20 procede del mismo Lucas y no de su fuente (*Acts* I, 547, 550-551).

²⁴⁵ “Judío y griego”: Rom 1,16; 2,9.10; 3,9; 10,12; 1 Cor 1,22.24; 10,32; 12,13; Gál 3,28; Col 3,11; “judíos y gentiles”: Rom 3,29; 9,24; Gál 2,14-15.

²⁴⁶ Zetterholm cree que podía haber nada menos que dieciocho sinagogas (*Formation*, 37-38).

bio de lugar. Quizá aparece tan poco destacada la innovación de predicar a esos “temerosos de Dios” porque, desde la perspectiva del narrador, no era tan importante. Los helenistas dispersos predicaban la Buena Noticia de Jesús en la(s) sinagoga(s) de Antioquía y vieron, acaso con cierta sorpresa, que su mensaje llegaba con especial fuerza a los gentiles “temerosos de Dios”. Para el narrador, pues, no era un hecho tan relevante como la conversión de Cornelio por Pedro, acompañada como estaba por visiones y la guía explícita del Espíritu.

Pero, aun siendo explicable desde ese punto de vista la brevedad de Lucas en 11,19-21, difícilmente podemos exagerar la importancia del acontecimiento para un historiador de los comienzos del cristianismo. En primer lugar, el judaísmo no era una religión misionera²⁴⁷. Los fariseos y

²⁴⁷ Buenos ejemplos de la opinión antigua (que el judaísmo *era* una religión misionera) los encontramos en Harnack, *Mission*, 9-18; “esa era la ‘edad misionera’ de la religión judía” (Goppelt, *Apostolic*, 82); “el farisaísmo, por la época de Pablo, se había hecho probablemente... muy misionero” (W. D. Davies, “Paul: From the Jewish Point of View”, *CHJ* III, 678-730); esta idea se encuentra también en Feldman, *Jew and Gentile*, cap. 9; otra bibliografía en J. Carleton Paget, “Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins: Chimera or Reality?": *JSNT* 62 (1996) 65-103. Véase particularmente S. McKnight, *A Light among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis: Fortress, 1991); P. Fredriksen, “Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2”: *JTS* 42 (1991) 532-564; M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of Roman Empire* (Oxford: Clarendon, 1994); id., “Jewish Proselytizing in the First Century”, *Judaism and Roman World*, 91-116; R. Riesner, “A Pre-Christian Jewish Mission?”, en Ådna / Kvalbein (eds.), *The Mission of the Early Church*, 211-250; L. J. L. Peerbolte, *Paul the Missionary* (Lovaina: Peeters, 2003), cap. 1; Schnabel, *Mission*, cap. 6; J. P. Ware, *The Mission of the Church in Paul's Letter to the Philippians in the Context of Ancient Judaism* (NovTSupp 120; Leiden: Brill, 2005), cap. 1 y caps. 2-3. Véase también la discusión entre L. V. Rutgers, “Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period: Reflections on Feldman's, *Jew and Gentile in the Ancient World*”: *JQR* 85 (1995) 361-395, y Feldman, “Reflections on Rutgers's ‘Attitude to Judaism in the Greco-Roman Period’”: *JQR* 86 (1995) 153-170. Peerbolte toma las conclusiones de McKnight y Goodman como punto de partida para su examen de la contribución de Pablo al desarrollo del cristianismo como religión tendente a ganar adeptos (sobre la influencia de la anterior opinión de Harnack de que la misión cristiana era poco más que una versión evolucionada de la misión judía, y para bibliografía anterior, véase *Paul*, 2-6 y nn. 6-10). “La teoría de que el judaísmo de la diáspora se caracterizaba por la actividad misionera... es parte integral de una concepción más amplia y decididamente cristiana del judaísmo antiguo, en la que este es considerado no solo como un prolegómeno de la Iglesia, sino también como un cristianismo fallido. Esta concepción acaso ocupe un lugar en la teología cristiana, pero no en la historia del judaísmo” (S. J. D. Cohen, “Adolf Harnack's ‘The Mission and Expansion of Judaism’: Christianity Succeeds Where Judaism Fails”, en B. A. Pearson [ed.], *The Future of Early Christianity*, H. Koester [estschrift] [Minneapolis: Fortress, 1991] 163-169).

los esenios tendían, naturalmente, a atraer a otros judíos hacia un cumplimiento más estricto de las obligaciones derivadas de la alianza²⁴⁸, pero no tenían interés en lograr que no judíos adoptasen sus prácticas²⁴⁹. Después de todo, el judaísmo era la religión nacional, étnica, de los judíos; convertir a no judíos tenía que ver poco con sus preocupaciones principales. Israel acogía muy bien a temerosos de Dios y prosélitos y esperaba una afluencia de las naciones a Sión como parte del regreso escatológico de la diáspora²⁵⁰, pero una apertura al exterior para buscar la incorporación de gentiles al judaísmo no formaba parte del guión. Por eso, lo que empezaron a hacer los helenistas era insólito, asombroso; *una de las características del cristianismo primitivo es que surgió del judaísmo del Segundo Templo como secta misionera.*

Porque, evidentemente, tenemos que imaginar una situación en la que gran número de gentiles antioquenos se hicieron creyentes en Jesús el Mesías; en que esos gentiles (supuestamente) fueron bautizados y así incorporados de manera visible a la nueva secta mesiánica. Con 10,44-48 detrás (o delante) de nosotros, mal podemos dudar de que Lucas pensaba que esos gentiles habían sido plenamente admitidos en el nuevo movimiento como totalmente aceptados por Dios, a pesar de su falta de cir-

²⁴⁸ Probablemente hay que relacionar con esto el texto de Mt 23,15. Lo que en él se dice sobre la disposición de “escribas y fariseos” a “recorrer mar y tierra para hacer un solo prosélito” seguramente apunta al celo de un Eleazar para garantizar que aspirantes a convertirse al judaísmo, como Izates, llegaran al final del proceso de conversión (Josefo, *Ant.*, 20,38-46; véase § 27 n. 166, *infra*). “Al escribir 23,15, Mateo no debía de tener en mente la conversión de gentiles paganos al judaísmo, sino la conversión de un gentil temeroso de Dios en prosélito” (Riesner, “A Pre-Christian Jewish Mission?”, 234; cf. 232-234). El pasaje podría reflejar la experiencia de iglesias como las de Galacia y Filipos, donde creyentes judíos tradicionalistas trataban de persuadir a los convertidos gentiles de que se circuncidaran (es decir, que devinieran, según el criterio de los tradicionalistas, prosélitos plenos/genuinos).

²⁴⁹ Ahora se puede ver 4QMMT como un clásico ejemplo, escrito con la esperanza explícita de persuadir a otros judíos a aceptar y seguir las normas enumeradas en la carta (C26-32).

²⁵⁰ La idea de que la atracción de muchos gentiles hacia el judaísmo y la bienvenida de este a esos temerosos de Dios y prosélitos implican al menos alguna actividad misionera es discutida por Carleton Paget / J. P. Dickson, *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities* (WUNT II, 159; Tübinga: Mohr Siebeck, 2003), cap. 1 (sobre Mt 23,15, véase Paget, 94-98, y Dickson, 39-46); véase también Kraus, *Zwischen Jerusalem und Antiochia*, 71-81. P. Borgen, “Militant and Peaceful Proselytism and Christian Mission”, en *Early Christianity and Hellenistic Judaism* (Edimburgo: Clark, 1996), 45-69, rechaza el punto de vista de McKnight basándose principalmente en las pocas ocasiones en que los judíos tuvieron suficiente poder político y militar en el que apoyar el proselitismo.

cuncisión²⁵¹; tal inferencia parece estar resumida en “la gracia de Dios” tan perceptible para Bernabé (11,23). Es decir, los gentiles temerosos de Dios que acogían la predicación de los helenistas obtenían aceptación y un grado de integración en la nueva secta nunca dispensado por la sinagoga judía²⁵². Casi por definición, el temeroso de Dios judaizante era llamado así porque (aún) no había dado el paso (someterse a la circuncisión) que lo integraría plenamente en la comunidad judía; seguía siendo (solo) un judaizante, no (aún) un prosélito.

Lo importante es que esa persona, como en el caso de Cornelio, podía llegar, incluso sin la circuncisión, a ser miembro pleno de una secta judía, lo cual suponía *una innovación destinada a llevar a esa secta a un choque frontal con el judaísmo dominante*. Y mientras que una conversión aislada, como la de Cornelio (y su familia), podía verse como una simple anomalía, un rápido crecimiento en el número de esas conversiones (incompletas, desde una perspectiva tradicionalista) tenía que crear tensión en las relaciones entre la nueva secta y el judaísmo tradicional del que ella estaba surgiendo²⁵³. Al parecer, la tensión no se manifestó de inmediato, por razones que examinaremos posteriormente²⁵⁴, pero sería una falta de responsabilidad historiográfica no indicar que la innovadora evangelización emprendida por los helenistas cruzó un Rubicón en Antioquía con la admisión de un creciente número de gentiles como miembros plenos de la nueva secta sin exigirles la circuncisión. No debemos inferir que hubo hondas meditaciones antes de emprender esa política. Lo más probable es que el éxito en la predicación a los gentiles fuera interpretado como un signo de la gracia de Dios alcanzada con la predicación y que la aceptación de esos gentiles en las reuniones de la gente de Cristo (los cristianos) no causara extrañeza entre los creyentes helenistas. Cualesquiera que sean los detalles precisos, no debemos dejar que la brevedad de Lucas oscurezca la

²⁵¹ La opinión común es que no se les obligaba a circuncidarse (Haenchen, *Acts*, 365 y n. 6).

²⁵² Peerbolte, sin embargo, se pregunta si judíos y griegos comían ya juntos antes de que la sinagoga de Antioquía se involucrase en el movimiento de Jesús (*Paul*, 131, 137), pero, aunque “no hay indicación de que ese compartir mesa de judíos y griegos empezase dentro del movimiento de Jesús”, cabe pensar que así fue, a juzgar por la importancia de tal práctica en la tradición de Jesús y en la comunidad de Jerusalén (véase *supra*, § 23.2d).

²⁵³ Recordemos la conversión de Izates al judaísmo (mencionada en n. 248, *supra*). Es dudosa la fecha en que se produjo, y quizá no ocurrió por entonces, pero, en todo caso, el relato pone de manifiesto las tensiones surgidas de diferentes actitudes entre los judíos con respecto a los adeptos gentiles por esa época (véase *infra*, § 27.2-3).

²⁵⁴ Véase de nuevo § 27.2-3, *infra*.

significación de lo acaecido en Antioquía. Lucas atribuye principalmente a Pedro el éxito en la predicación a los gentiles, que es la razón por la que procede a narrar el episodio de Cornelio con tanta minuciosidad e insistencia (10,1-11,18)²⁵⁵. Pero lo más probable es que los helenistas contaran de otro modo la historia. Y, en honor a ellos, Lucas conserva su versión al lado y dentro de la que él relata, aunque dándole otra importancia. La misión a los gentiles comenzó con los helenistas en Antioquía.

c. El papel de Bernabé

Vuelve a entrar en escena uno de los más destacados personajes menores de Hechos. Al aparecer por primera vez, en los primeros meses de desarrollo de la nueva secta, Bernabé figuraba fuera del círculo apostólico (4,36-37). Según Lucas, fue Bernabé quien acabó con las sospechas de los discípulos cuando Pablo se presentó por primera vez en Jerusalén tras su reciente conversión (9,26-27)²⁵⁶. Y posteriormente encontramos a Bernabé radicado en Antioquía y convertido en uno de los dirigentes de aquella iglesia (13,1-2). Debía de ser, pues, un hombre de valía, seguramente con propiedades en Jerusalén y en Chipre, de donde era originario (4,36)²⁵⁷. Bernabé pudo figurar entre los (helenistas) que tuvieron que huir de Jerusalén a causa de la persecución²⁵⁸. O quizá no: siendo una persona con relevancia social, y por tanto con cierta influencia, es posible que se librara de las medidas más severas tomadas contra los discípulos.

Cualesquiera que fueran los hechos históricos, Lucas relata que “la iglesia de Jerusalén” mandó a Bernabé a Antioquía a inspeccionar la marcha de los acontecimientos (11,22). La implicación es que el desarrollo de la secta y el creciente número de discípulos gentiles planteaban a la jerarquía de Jerusalén interrogantes similares a los surgidos anteriormente con el éxito de Felipe en Samaría. Esto concuerda, sin duda, con el interés de Lucas en presentar la expansión inicial del nuevo movimiento como dirigida o al menos

²⁵⁵ Lucas dedica sesenta y seis versículos al episodio de Cornelio (más 15,7-11), pero solo ocho al avance de la evangelización en Antioquía.

²⁵⁶ Sobre los problemas que rodean lo referido por Lucas en este punto, cf. § 25.5a, *infra*.

²⁵⁷ Véase *supra*, § 23 n. 34 y en n. 51.

²⁵⁸ Pero Hengel y Schwemer no dudan de que era un “hebreo” (*Paul*, 213-215), un enlace con los helenistas (216-217). Y Öhler señala que, aunque como levita podría haberse situado del lado de los hebreos en relación con Esteban, la actitud abierta de Bernabé respecto a los acontecimientos de Antioquía y su papel mediador hablan de su carácter (cf. Hch 4,36) (*Barnabas*, 219-225, 479-480).

aprobada desde Jerusalén. Pero, por otro lado, no debemos atribuir sin más la misión de Bernabé a la imaginación de Lucas; Gál 2,12 confirma la posibilidad de que una delegación de Jerusalén fuera enviada a Antioquía. Y está el hecho de que Lucas adjudica explícitamente el éxito en Antioquía a helenistas de Chipre y Cirene, y no narra nada similar a 8,14-17. Antes al contrario, refiere sin ambigüedades que Bernabé quedó totalmente satisfecho de lo que vio en Antioquía, tan satisfecho como Pedro lo había estado en el caso de Cornelio²⁵⁹.

Lo que vemos son nuevos indicios de la perspectiva de las fuentes de información lucanas, es decir, presumiblemente fuentes helenistas o antioquenas. Lucas incorpora en parte la historia de la propia Antioquía sobre el establecimiento allí del cristianismo. En esa historia Bernabé desempeñó, evidentemente, un papel importante, porque se estableció en Antioquía y (pronto) se convirtió en un miembro dirigente de aquella iglesia (11,25-26; 13,1-2). Era recordado como un “hombre bueno, lleno del Espíritu Santo y de fe” (11,24)²⁶⁰, que presumiblemente ayudó a consolidar la expansión y a establecer la nueva iglesia sobre una base segura. Más aún: como hombre de buena posición económica y social, bien considerado entre los discípulos de Jerusalén, pudo convertirse en lazo de amistad y de confianza mutua entre Jerusalén y la nueva iglesia de Antioquía²⁶¹. Una idea de esto aflora ya en la noticia lucana sobre el viaje de Bernabé y Saulo/Pablo a Jerusalén con ayudas contra el hambre anunciada (11,27-30) y de las relaciones posteriores entre Jerusalén y Antioquía (Gál 2,1-14), parajes ambos sobre los que habremos de volver²⁶². Aquí, la cuestión es que el relato lucano sobre los comienzos de la iglesia de Antioquía debe de estar basado en recuerdos de primera mano (procedentes de los mismos antioquenos) que Lucas refirió con fidelidad y desde la perspectiva de su fuente, aunque en un brevísimo esbozo.

²⁵⁹ “La gracia de Dios” (11,23) es igual a la bajada del Espíritu (sobre alguien), como en 10,44-48. Nótese el paralelo: el éxito de Pedro con Cornelio tiene su expresión en la bajada del Espíritu sobre ellos (11,15-18), mientras que la noticia paulina del éxito en la evangelización de los gentiles es expresada, como aquí, con referencia a la gracia de Dios (Gál 2,7-9). Lo cual lleva a plantearse la siguiente pregunta: ¿aprendió Pablo su característica idea de la “gracia” de los helenistas o de la iglesia de Antioquía?

²⁶⁰ Nótese de nuevo la huella helenista: como Esteban, *plērēs pneumatos hagiou kai pisteōs* (6,5; 11,24; véase supra, § 24.1); contrástese con Barrett: “otro lucanismo” (*Acts* 1, 553).

²⁶¹ El principal elemento histórico que emerge es el papel de Bernabé como figura mediadora; “una *Vermittlungsfigur*” (Öhler, *Barnabas*, 481-482).

²⁶² Véase *infra*, 25.5g, § 27.2-4.

d. Los primeros “cristianos”

Otro aspecto notable de ese breve relato es la indicación final, casi una nota al pie, de que “fue en Antioquía donde, por primera vez, los discípulos fueron llamados ‘cristianos’” (11,26). Esto, que Lucas da a conocer sin ningún comentario, es un indicio más de una notable fase de desarrollo de la nueva secta. Los únicos otros nombres con los que se la nombraba fuera de ella –“el Camino” y “la secta de los nazarenos”²⁶³– indican que era vista, desde una perspectiva judía, como un movimiento dentro del judaísmo de la época, pero sin reparar mucho en su carácter. Ahora bien, el término empleado aquí era de formación nueva: *Christianoi*, “cristianos”. Y algo más importante: *Christianoi* es una forma griega de la palabra latina *Christiani*, lo cual indica casi con seguridad que el nombre fue acuñado por alguien de lengua latina o habituado a expresarse en ella²⁶⁴. Esto supone que lo crearon las autoridades romanas de Antioquía de manera análoga a como se acuñaron, por ejemplo, las palabras “herodianos” (*Herodianoi*) y “cesarianos” (*Kaisarianoi*)²⁶⁵, estos últimos partidarios de César o, posiblemente, miembros de la familia de César. Así pues, los “cristianos” recibían este nombre porque eran percibidos como partidarios de “Cristo”, seguidores de “Cristo”, miembros del partido de “Cristo”²⁶⁶. Conviene

²⁶³ Véase *supra*, § 20.1.

²⁶⁴ Contra la opinión de E. J. Bickerman (“The Name of Christians”: *HTR* 42 [1949] 109-124), quien argumenta en favor de la voz media del verbo *chrēmatisai*, “llamarse”, con el corolario de que los discípulos de Jesús fueron los primeros que se aplicaron a sí mismos ese nombre (123); similarmente Spicq, “Denominations”, 13.1. Pero véase Karpp, “Christennamen”, 1132; H. B. Mattingly, “The Origin of the Name Christiani”: *JTS* 9 (1958) 26-37; BDAG, 1089.

²⁶⁵ B. Reicke observa que el verbo empleado (*chrēmatisai*) tiene el sentido de “llamados oficialmente”, haciendo que la traducción de 11,26 sea “fue en Antioquía donde, por primera vez, los discípulos fueron llamados públicamente ‘cristianos’” (*TDNT* IX, 481-482). También Hengel y Schwemer sugieren que el nombre pudo haber surgido durante el período en el que los disturbios causados por la política de Calígula pudieron hacer que las autoridades estuvieran más vigilantes (*Paul*, 229-230).

²⁶⁶ “En Roma, las sinagogas de grecohablantes llevaban el sufijo griego *-esioi* en sus nombres. El sufijo latino *-ianus* constituye una indicación política... No se usa para los creyentes en un determinado dios, sino que clasifica a las personas como partidarias de un jefe político o militar, y es ligeramente despectivo” (Judge, “Judaism and the Rise of Christianity”, 363). Cf. § 21.1d. Véase también Barrett, *Acts* I, 556-557; Hengel / Schwemer, *Paul*, 228-229 y nn. 1171-1172, 1185; Fitzmyer, *Acts*, 478; D. G. Horrell, “The Label *Christianos*: 1 Peter 4:16 and the Formation of Christian Identity”: *JBL* 126 (2007) 383-91 (véase asimismo § 37 n. 228, *infra*). “Que algunos cristianos tuvieran reservas en cuanto a denominarse de ese modo hace pensar que ‘cristianos’ no era originariamente una autodesignación” (Riesner, *Paul’s Early Period*, 112); véase también § 20 n. 5, *supra*). A. M. Schwemer, “Paulus in Antiochien”: *BZ* 42 (1998) 161-180, señala que una inscripción del año 20, reciente-

señalar que inicialmente el término aparece más bien en textos que, como Hch 11,26 o 26,8, hacen referencia a Siria (y Palestina) o proceden de allí²⁶⁷.

La importancia de la aplicación de ese nombre es doble. En primer lugar, porque confirma que el crecimiento del nuevo movimiento en Antioquía tuvo que tener un carácter suficientemente público (¿por el número de convertidos, la relevancia de algunos de ellos o la administración pública del bautismo?) para que atrajese la atención de las autoridades romanas, siempre vigilantes frente a nuevos grupos y asociaciones que pudieran resultar subversivos. En segundo lugar, porque confirma que la creencia y afirmación de que Jesús era el Mesías (*Christos* en griego) debió de ser característica de la creciente comunidad de Antioquía. Esta afirmación pudo haber sido oída regularmente por espías o informantes infiltrados en el nuevo grupo, y acaso ellos mismos o las autoridades dedujeron que *Christos* era el nombre de su líder²⁶⁸.

Esta última observación tiene, a su vez, un doble corolario. Uno es que *Christos* fue entendido primeramente como nombre propio y no como título. La razón podría ser que la información hubiese llegado a las autoridades romanas de Antioquía a través de griegos desconocedores del significado titular de “Mesías”. Podría ser también que tal sentido hubiese sido ya opacado con la frecuente mención de “Mesías Jesús” o “Jesús Mesías” (*Christos Iēsus, Iēsus Christos*) en las reuniones de la nueva iglesia, quedando transformado el título en nombre propio. Esto ayudaría a explicar por qué, en las cartas de Pablo, el significado titular de *Christos* está borroso las

mente descubierta y relativa al proceso contra C. Calpurnio Pisón, acusado de la muerte de Germánico, incluye la información de que las tropas romanas en Siria estaban divididas entre *pisonianos* y *cesarianos*, y que ese *senatus consultum* [decreto del Senado] debía ser mostrado prominentemente en placas de bronce colocadas en las vías públicas más concurridas (171-172). Estos datos socavan la tesis de Jossa de que el término significa “pertenecientes a” y no simplemente “seguidores de”, como se podía ser seguidor de César o Herodes (*Jews or Christians?*, 75-76). White supone que no debió de acuñarse el nombre hasta cuarenta, cincuenta o más años después de la muerte de Jesús, basándose en que Pablo nunca lo utiliza (*From Jesus to Christianity*, 121-122), pero si la denominación fue acuñada por las autoridades de Antioquía, esto podría ser una buena razón para que Pablo no quisiera emplearla (contrástese con 1 Pe 4,16).

²⁶⁷ Hengel / Schwemer, *Paul*, 226-227 y n. 1158.

²⁶⁸ Cf. Suetonio, *Claudio*, 25.4, donde la idea parece ser que “Cresto” (*Chrestus*) era el nombre del instigador de los disturbios ocurridos en Roma (véase *supra*, § 21.1d). Una grafía variante, *Chrēstianos*, está atestiguada para “cristianos” en correspondencia e inscripciones del siglo IV procedentes del norte de Frigia (*NDIEC* II, 102; III, 98).

más de las veces²⁶⁹. Obviamente, es posible también que las autoridades no reconociesen la aplicación del título mesiánico a Jesús o que no se viese en el nombre *Christos* valor político alguno. Quizá los primeros cristianos de Antioquía procuraron oscurecer las connotaciones políticas del nombre para evitar la asociación Mesías = rey, de la que se habían valido las autoridades de Jerusalén en la entrega de Jesús a Pilato²⁷⁰. De otro modo, los “cristianos” habrían preocupado a las autoridades romanas de Antioquía mucho más de lo que se colige por la información de Lucas y Pablo sobre aquella iglesia. Todas estas razones deben ser sopesadas cuidadosamente a la hora de tener en cuenta las posibles consideraciones políticas de la primera evangelización cristiana.

El otro corolario es que la designación de los discípulos antioquenos como “cristianos” no debe interpretarse necesariamente como que las autoridades entendían que los “cristianos” formaban una nueva religión o que se habían convertido en comunidades totalmente aparte o distintas de las sinagogas de Antioquía²⁷¹. Josefo habla de “la sinagoga” de los judíos antioquenos (*Guerra*, 7.44), pero, dado el número de judíos residentes en la ciudad, debemos suponer que había numerosas asambleas judías (*synagōgai*) y que es probable que al menos algunas de ellas se reunieran en grandes casas privadas. Y cuesta pensar que los “cristianos” fueran pronto distinguibles de los grupos “mixtos” (judíos, prosélitos y temerosos de Dios) que participaban en esas reuniones²⁷². Más probablemente, el nombre fue acuñado por judíos

²⁶⁹ Véase *infra*, § 29.7b, y *supra*, § 23 n. 215.

²⁷⁰ Véase *Jesús recordado*, § 15.3a.

²⁷¹ Kraus, *Zwischen Jerusalem und Antiochia*, 62-64; Jervell, *Apg.*, 324-325; Jossa, *Jews or Christians?*, 126 (“ninguna distinción se había establecido todavía entre judíos y cristianos”). Por hacer nuevamente referencia a Suetonio: los disturbios relativos a Cresto tuvieron como resultado la expulsión de (los) *judíos* de Roma (§ 21.1d). Contrástese con Becker: “Es un nombre que apunta a la independencia del grupo... un grupo ya independiente” (*Paul*, 87) y con Barrett, que no es atípico, sino anacrónico al sugerir que la acuñación de la denominación “cristianos” implicaba ya que los cristianos eran una “corriente”, “claramente distinta de los judíos” (*Acts* I, 548, 556); véase P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (SNTSMS 10; Cambridge: Cambridge University, 1969). K. Haacker, “Paul’s Life”, en J. D. G. Dunn (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul* (Cambridge: Cambridge University, 2003), 19-33, subraya que “la forma misma del término *Christianoi* no suena a nombre de un nuevo culto adorador de Cristo; el término apropiado para un grupo de ese tipo habría sido *Christastai*” (26). Zetterholm observa que “puesto que la sinagoga era considerada un *collegium* y gozaba de protección, es muy improbable que el movimiento de Jesús se organizase de un modo diferente del que tenía la aprobación de las autoridades de la ciudad” (*Formation*, 99).

²⁷² Hengel y Schwemer piensan que había “una más clara separación con respecto a las comunidades sinagogaes” y que los “cristianos” quizá se reunían ya “el primer

de la diáspora y sus judaizantes gentiles²⁷³. Su mismo carácter novedoso y peculiar (marcado por la frecuente referencia a *Christos*) habría sido suficiente razón para que las autoridades tomaran nota de esos “cristianos”²⁷⁴.

Es, naturalmente, irónico que el nombre “cristiano” derive de la necesidad que tenían las recelosas autoridades romanas de un término para referirse a los que llamaban a Jesús (el) Cristo. La lentitud con que el nombre fue utilizado entre los por él designados²⁷⁵ sugiere que no era muy del gusto de los mismos “cristianos”. Pero arraigó al fin, y, como ocurre tantas veces, fue la denominación con la que otros identificaban el movimiento la que acabó siendo la preferida por sus miembros.

e. ¿Cuándo ocurrió todo esto?

Al igual que en muchos de estos capítulos esenciales de Hechos, surge la pregunta de cuándo se produjo lo narrado, así como la cuestión de la relación cronológica entre los episodios de que se trata. El asunto es tanto más importante en este caso cuanto que, sin la inserción de 9,1–11,18, la implicación sería que los dispersos por la persecución de Pablo fueron llevando el Evangelio de manera rápida y seguida hasta Antioquía. Es decir, en tal caso, el éxito misionero en Antioquía parecería depender de los sucesos narrados en esos dos capítulos. Y, presumiblemente, es así como las fuentes helenísticas de Lucas contaron su historia: una historia de la fundación de la iglesia de Antioquía que no incluía el recuerdo de la conversión de Pablo ni de la misión de Pedro más al sur.

día de la semana” (*Paul*, 200–204, 225), pero también observan que “era siempre posible encontrar ‘sinagogas especiales’ relativamente independientes” (285). Una ruptura temprana con el conjunto de las sinagogas antioquenas habría dificultado el reclutamiento de gentiles temerosos de Dios que asistían a las sinagogas y que seguramente siguieron haciéndolo durante bastante tiempo. Por otra parte, debemos recordar que la coincidencia parcial entre sinagoga e iglesia persistió aún durante tres siglos en muchas partes del Imperio romano, incluida Antioquía (véase tomo III; también mi *Partings* [2006], xviii–xxiv).

²⁷³ Similarmente Wedderburn, *History*, 69.

²⁷⁴ J. J. Taylor, “Why Were the Disciples First Called ‘Christians’ at Antioch?”: *RB* 101 (1994) 75–94, señala que los nombres “Cristo” y “cristiano” aparecen por primera vez en fuentes no cristianas, en relación con desorden público (haciendo referencia a Suetonio, *Claudio*, 25.4, y a Tácito, *Ann.*, 15.44.2), lo cual sugiere que la agitación causada entre los judíos por la orden de Calígula de que se le erigiese una estatua en el templo de Jerusalén (véase *supra*, n. 265) bien podría haber motivado que las autoridades romanas de la parte oriental del Imperio vigilaran más de cerca a los grupos judíos. Véase también Schnabel, *Mission*, 794–796.

²⁷⁵ Véase *supra*, § 20.1(1) y § 24 n. 64.

Dado que aquella iglesia ya era a su vez misionera no después de mediada la década de los cuarenta (Hch 13,1-3) y que estaba claramente bien establecida antes del incidente de Antioquía (Gál 2,11-17), podemos deducir con bastante seguridad que el éxito misionero en Antioquía ocurrió dentro de la década de los treinta, es decir, antes de los diez primeros años de existencia del cristianismo²⁷⁶. De hecho, si Saulo/Pablo perseguía a la nueva secta ya a los dos o tres años de la crucifixión de Jesús, entonces el éxito misionero en Antioquía debió de acontecer hacia la mitad de los años treinta²⁷⁷. Pero la manera en que Lucas ordenó su narración hace imposible una datación más precisa.

Aquí la cuestión, por supuesto, es si Lucas ha reflejado suficientemente lo que sucedió en Antioquía. En su deseo de atribuir a Pedro el éxito decisivo, o al menos prototípico, en la conversión de gentiles (10,1-11,18), ¿optó por no reconocer que fue en Antioquía donde realmente aconteció ese gran avance? En su afán por presentar a Pedro como el pionero, ¿se abstuvo de dar la relevancia debida a los helenistas anónimos y a Bernabé? Volveremos sobre estos puntos en § 25 y § 26. Baste, por el momento, con indicar, en resumen, las razones para considerar de extraordinaria magnitud el éxito obtenido en Antioquía:

- Fue la primera vez que el Evangelio penetró en una gran ciudad del Imperio romano.
- Esa penetración exitosa sirvió de trampolín para una amplia misión entre los gentiles.
- En Antioquía se lograron las primeras conversiones de gentiles (sin exigirles la circuncisión) en número sustancial.
- También se formaron allí las primeras comunidades mixtas de creyentes judíos y no judíos.

En Antioquía, el nuevo movimiento mesiánico centrado en Jesús inició una mutación a través de los helenistas, como sugiere la narración de

²⁷⁶ “Indudablemente son históricas las tradiciones subyacentes a los vv. 19-26, esto es, que los helenistas iniciaron la misión a los gentiles en Chipre, Fenicia y Antioquía... Sus comienzos podrían estar a mediados de los años treinta” (Lüdemann, *Early Christianity*, 137). Hengel y Schwemer sugieren una fecha en torno a 36 d. C.; “que fuese año antes o después carece de importancia” (Paul, 172-173). “Una vez eliminado el corsé de la cronología lucana, esta tradición [11,20] suscita la pregunta de si la acción evangelizadora no es anterior a la oleada de persecución contra Esteban y su grupo en Jerusalén” (Wedderburn, *History*, 68).

²⁷⁷ Riesner señala que en la tradición pueden encontrarse varias fechas para la fundación de la iglesia de Antioquía: años 31/32, 37/38, 41, que sugieren una datación entre 35 y 39 d. C. (Paul's *Early Period*, 59-60, 110).

Hechos (caps. 6–8 y Hch 11,19), que empieza con “helenistas” y termina con “cristianos”. Puesto que los creyentes en Jesús fueron llamados por primera vez “cristianos” en Antioquía, podemos decir con cierta justificación que a partir de Antioquía empezó a ser apropiado denominar “cristianismo” al nuevo movimiento.

24.9 ¿Una teología helenista/antioquena?

¿Es posible, a esta distancia en el tiempo, identificar algo que podamos llamar con propiedad la teología y praxis de la iglesia antioquena, o, alternativamente, de los helenistas a cuya evangelización debía esa iglesia su existencia? Obviamente, quienes pretenden avanzar en esta dirección corren el riesgo de aspirar a mucho paño partiendo de muy poco hilo²⁷⁸; hay, no obstante, unos cuantos indicios cuya utilización conjunta puede resultar útil. Otra cuestión es que lleven a una expresión coherente y distintiva del cristianismo primitivo.

a. La tradición de Jesús en griego

El punto de partida más obvio es el rasgo característico de los *Hellenistai*: su condición de grecohablantes. Esto significa que el mensaje que ellos escucharon y que los ganó para el nuevo movimiento tuvo que llegarles en griego. Lo cual debe de significar, a su vez, que quienes evangelizaron a los helenistas debían de ser bilingües y, en consecuencia, capaces

²⁷⁸ Los intentos más notables han sido los de J. Becker, *Paul: Apostle to the Gentiles* (Louisville: Westminster John Knox, 1993), 104-112; E. Rau, *Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum* (Stuttgart: Kohlhammer, 1994), y el aún más ambicioso estudio en Berger, *Theologieggeschichte*, partes 5-11. Cf. el breve esbozo ofrecido por Neudorfer, *Stephanuskreis*, 338-339. W. Schmithals, “Paulus als Heidenmissionar und das Problem seiner theologischen Entwicklung”, en D.-A. Koch (ed.), *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum*, W. Marxsen Festschrift (Gütersloh: Mohn, 1989), 235-251, cree que ya se había llegado a un cristianismo universalista en Damasco, pero, como apunta Schnabel, esa tesis carece de base en los textos del NT (*Mission*, 700 y 796-797). Schmithals dice ser capaz de distinguir una “cristología (de preexistencia) damasceña” de una “cristología (de adopción) antioquena” (*Theologieggeschichte*, cap. 5), aunque sigue la misma lógica falaz de identificar diferentes aspectos destacados con diferentes comunidades. Stanton (“Stephen”, 346) y Räisänen (“Hellenisten”, 1470) resumen las diversas ideas para descubrir la influencia de los helenistas en otros escritos neotestamentarios. Pero nótese las advertencias de Hengel y Schwemer, *Paul*, 286-291, 309 (previniendo contra el “panantioquenismo”, 286); véase también Schnelle, *Paul*, 116-118, y el tratamiento sumario, más moderado, de Hahn, *Theologie* 1, 166-175.

de traducir las enseñanzas de Jesús y el mensaje acerca de él a la lengua griega. No excluyo de ningún modo la posibilidad de que este proceso de verter la tradición aramea de Jesús al griego ya hubiese estado en marcha durante su misión. Ni quiero dar a entender que la traducción fuese realizada necesariamente como un trabajo formal, dirigido o supervisado por los discípulos del grupo central (los apóstoles), ni que esa traducción se hiciese por escrito desde un primer momento. Al contrario, sospecho que la predicación y enseñanza en griego dependió quizá de los pocos discípulos capaces al principio de expresarse con soltura en ambas lenguas, y que la transmisión ocurrió bastante al azar, al comunicarse las personas en una gran variedad de situaciones. Mi posición es simplemente que ese proceso parece haber estado en marcha desde el inicio mismo, y que desde los primeros tiempos (semanas o meses en vez de años) hubo en la nueva secta un número sustancial y creciente de miembros bautizados que conocían la tradición de Jesús en griego y estaban familiarizados con ella²⁷⁹.

Ahora bien, dada la naturaleza de la traducción, es inevitable deducir que se produjeron más variaciones en la tradición de Jesús y en el modo en que esta era oída y entendida. Puesto que pocas palabras de un idioma tienen una correspondencia exacta con la gama de significados y connotaciones de sus más cercanos equivalentes en otro, y puesto que la gramática y la sintaxis son peculiares de cada lengua y que los modismos son muy sensibles a dialectos y culturas, el simple hecho de verter la tradición de Jesús del arameo al griego introdujo una mayor diversidad y flexibilidad en las formas y agrupaciones de esa tradición. Reconocer esto no obliga a deducir además que su sustancia quedó significativamente alterada. Ni que el modo en que esa tradición era transmitida y repetida en las reuniones de grecohablantes difiriera en carácter y contenido de sus transmisiones y repeticiones en arameo. Tampoco que con la traducción se hubiese disipado el control ejercido por los primeros testigos o por las primeras asambleas de discípulos. Porque, para ser miembros de la secta de los nazarenos, los grecohablantes tenían que haber sido suficientemente instruidos

²⁷⁹ Muy acertadamente, Hengel pone de relieve el papel de los helenistas en la traslación del mensaje de Jesús al nuevo medio de la lengua griega: "El verdadero puente entre Jesús y Pablo se lo debemos a esos judeocristianos casi desconocidos, los 'helenistas'" (*Between Jesus and Paul*, 24, 29). La idea es tomada por E. Larsson, "Die Hellenisten und die Urgemeinde": *NTS* 33 (1987), 205-225. Räisänen cree que el tiempo fue demasiado breve para lo que Hengel imagina ("Hellenisten", 1507-1508), pero cuanto mayor es la distancia temporal entre los acontecimientos de Jerusalén y la traducción de la tradición de Jesús al griego, mayor dificultad hay para explicar cómo ocurrió. Es mucho más probable que el proceso comenzase tan pronto como el Evangelio empezó a ser predicado a grecohablantes.

sobre las creencias y tradiciones de ella y haber unido su fe y su testimonio a los de arameohablantes. Lo que hay que reconocer es que la comunicación de la tradición de Jesús debió de ser inevitablemente mucho más variable. De hecho, la variabilidad de esa tradición, todavía perceptible en la forma escrita de los evangelios sinópticos, podría remontarse en mayor o menor grado a esos primeros intentos de verter la tradición de Jesús del arameo al griego. Dada la medida más bien modesta de variación al final del proceso (los evangelios sinópticos), especialmente si se toman en consideración las obvias modificaciones redaccionales introducidas por los mismos evangelistas, no se incurre en un exceso de fantasía al suponer que las principales traducciones (nótese el plural) del arameo al griego dejaron una impronta muy marcada en las formas griegas de la tradición.

Es muy difícil determinar cuánto corresponde a los helenistas en la evolución de la tradición de Jesús, que señalamos en § 21.5, *supra*. Pero hay algunos aspectos que les pueden ser atribuidos con alguna probabilidad de acierto²⁸⁰:

- Podemos sospechar que el paso de “hijo de hombre” a “el Hijo del hombre” en la tradición fue al menos en parte resultado de traducir un giro arameo nada familiar a oídos griegos²⁸¹. El hecho de que, fuera de los evangelios, la expresión “Hijo del hombre” en sentido titular aparezca solo en labios de Esteban (Hch 7,56) es quizá indicio de que el título fue empleado aún durante algún tiempo en referencias helenistas al Jesús exaltado.
- La secuencia Mc 2,1–3,6 podría reflejar esta transición, puesto que se centra en la autoridad de Jesús como el Hijo del hombre (2,10.28), pero reconociendo todavía la importancia del sábado (2,23–3,5)²⁸².
- En la misma secuencia, la adición de 2,20 a Mc 2,18–20, que implica la reanudación del ayuno (cf. Hch 13,2–3)²⁸³, quizá debería atribuirse a reelaboración helenista de la tradición; presumiblemente, al verse forzados los helenistas a huir de Jerusalén, perdieron confianza en un inminente regreso de Jesús (¿al templo?).
- La aguda crítica de la necesidad de pureza ritual, implícita en Mc 7,15.19, podría proporcionar un ejemplo más de intervención helenista.

²⁸⁰ Contrástese con Berger, *Theologieggeschichte*, 149.

²⁸¹ Véase *Jesús recordado*, 832–841.

²⁸² Véase *supra*, en § 21 n. 278.

²⁸³ *Jesús recordado*, 509 n. 288; Barrett observa que las tres referencias de Hechos a la cuestión del ayuno (13,2.3; 14,23) están relacionadas con Antioquía (*Acts* I, 605).

nística, puesto que toda la lógica de la pureza ritual se basaba en que esta era necesaria para entrar en el templo²⁸⁴.

- Al comienzo del relato de la pasión, quizá fueron los helenistas quienes hicieron explícito que Jesús llevó a cabo la “purificación del templo” con vistas al papel escatológico que iba a desempeñar como casa de oración “para todas las naciones” (Mc 11,17)²⁸⁵.
- En el relato de la comparecencia de Jesús ante el sumo sacerdote, el uso de *cheiropoiētos* en Mc 14,58 probablemente refleja el traslado de la tradición a categorías judeo-helenísticas²⁸⁶.
- La descripción del Hijo del hombre “en pie a la derecha de Dios” (Hch 7,56) indica una fusión de Dn 7,13 y Sal 110,1 y podría ser otro punto en el que los helenistas modificaron la tradición de Jesús (Mc 14,62)²⁸⁷.
- Aunque estos ejemplos corresponden mayoritariamente a la tradición marcana, vale también la pena considerar si debemos a los helenistas las iniciales agrupaciones de enseñanzas (en griego) que luego pasaron a formar parte de la fuente Q²⁸⁸.

b. Cristología y teología en desarrollo

Inevitablemente, la traducción del arameo al griego debió de acarrear también algún grado de mutación en el lenguaje teológico y litúrgico.

- Ya hemos señalado que la transición desde el *Messias* arameo al *Christos* griego parece haber contribuido a que el nombre perdiera progresivamente su sentido titular.
- En cambio, el tratamiento a Jesús de *mar*, “Señor”, probablemente ganó en resonancia al ser traducido como *kyrios*, dado el uso regular y extenso de este nombre en cultos griegos²⁸⁹. Esteban es recordado rogando o invocando a Jesús como “Señor” (7,59-60) y atribuyéndole como tal autoridad para tener en cuenta o no los pecados (7,60)²⁹⁰, aunque hay que señalar también que, en 7,55-56, Jesús, “a la derecha

²⁸⁴ Véase también *Jesús recordado*, 342-344, 651-655.

²⁸⁵ *Jesús recordado*, 719-725.

²⁸⁶ *Jesús recordado*, 713 n. 89.

²⁸⁷ Cf. *Jesús recordado*, 844-846, 858.

²⁸⁸ Véase *supra*, § 21.5c.

²⁸⁹ Para datos, véase LSJ, *kyrios* B; *NDIEC* III, 33, 35-36. En Hch 25,26 se hace referencia al emperador simplemente como “el Señor”. Véase también *infra*, § 29.4d.

²⁹⁰ Quizá como Henoc, “el escriba de justicia”; véase *supra*, § 23 en n. 253.

de Dios” (“mi Señor” de Sal 110,1)²⁹¹, es distinguido de “la gloria de Dios” (diferente de Jn 12,41); además, dado que se le describe “en pie” (y no sentado), no es visto compartiendo el trono de Dios. Y en la sección final de la narración helenista (Hch 11,19-26), informa de que había grecohablantes que “anunciaban la Buena Noticia del Señor Jesús” (11,20), la única vez que la primera evangelización es descrita así en Hechos.

- También en contraste, el lenguaje empleado en la referencia a un profeta como Moisés y al Hijo del hombre en el episodio de Esteban (7,37.56) —“Hijo del hombre”, con un eco en el relato ofrecido por Hegesipo de la muerte de Santiago, el hermano de Jesús²⁹²— sugiere que los helenistas adoptaron inicialmente formulaciones cristológicas de los primeros creyentes de Jerusalén.
- Al menos algunas de las fórmulas confesionales e himnicas que Pablo refleja en sus cartas, generalmente en referencia a Jesús²⁹³, podrían remontarse a helenistas instructores en la fe activos en Antioquía (véase *infra*, § 24.9c)²⁹⁴.
- Digna asimismo de mención es la referencia a Dios como *ho hypsistos*, el Altísimo” (7,48), título aplicado frecuentemente al dios supremo en composiciones literarias e inscripciones griegas, y término de obvia elección para los judíos en referencias a Dios al escribir en griego²⁹⁵.
- El hecho de que los helenistas utilizaran los LXX en vez de la Biblia hebrea debió de tener ulteriores consecuencias, entre otras razones por el mayor alcance de la Septuaginta²⁹⁶.
- Otra posibilidad es que la fórmula *baptizesthai eis to onoma*, “bautizados en el nombre de”, utilizada por primera vez en (la fuente he-

²⁹¹ Véase *supra*, § 23.4d.

²⁹² Véase *infra*, § 36.2b.

²⁹³ Véase *supra*, § 21.4e.

²⁹⁴ Cf., por ejemplo, D. Georgi, “Der vorpaulinische Hymnus Phil. 2,6-11”, en E. Dinkler (ed.), *Zeit und Geschichte*, R. Bultmann Festschrift (Tübinga: Mohr Siebeck, 1964), 263-293, atribuye el himno al círculo de Esteban; H. Merklein, “Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes”, en *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43; Tübinga: Mohr Siebeck, 1987), 247-276, opina que los helenistas fueron los primeros en considerar la preexistencia de Jesús.

²⁹⁵ BDAG, 1045; Fitzmyer, *Acts*, 384. Lucas emplea el término para Dios varias veces en su evangelio, pero en los evangelios restantes se pone únicamente en labios del geraseno endemoniado (Mc 5,7), y en Hechos aparece solo en 16,17, ¿de nuevo en labios de un poseso gentil!

²⁹⁶ Pero no hay en nuestras fuentes ningún indicio de que los helenistas introdujeran la práctica de interpretar “alegóricamente” la Escritura, como sugiere Berger, *Theologischesgeschichte*, 141.

lenista de) 8,16, refleje una interpretación deliberada del bautismo en analogía a una transacción comercial (como hoy día un cheque, una letra o cualquier otra orden de pago transfiere algo a alguien en el nombre del librador)²⁹⁷.

c. *Actitud con respecto al templo*

Una segunda característica de las tradiciones helenistas de Hch 6–8 es su actitud crítica con respecto al templo de Jerusalén. Esteban es recordado haciéndose eco de las palabras de Jesús sobre la destrucción del templo, y el discurso atribuido al dirigente helenista describe ese lugar como idolátrico. Felipe va a evangelizar a los samaritanos, que todavía atesoran la memoria de su destruido templo en el monte Garizín, y se los gana para la nueva fe sin importarle su catalogación como renegados²⁹⁸. Luego acepta mediante el bautismo a un individuo totalmente inadmisibile en el templo de Jerusalén: a un gentil que, para colmo, era eunuco.

Lo más probable es que la crítica helenista del templo incluyese una crítica de la práctica tradicionalista de los hebreos, que seguían frecuentándolo y reuniéndose en él. Aparte de quiénes fueran perseguidos especialmente, lo cierto es que el ala más tradicionalista del nuevo movimiento permaneció en Jerusalén (o regresó allí), mientras que los helenistas llevaron consigo el Evangelio de Jesús al dispersarse a causa de la persecución en Jerusalén. Como judíos de la diáspora que eran, estarían acostumbrados a vivir su religiosidad sin una continua referencia al templo jerosolimitano y, de hecho, con independencia de él y de su jerarquía. Probablemente, pues, las raíces de una actitud diferente hacia el templo y el sacerdocio, como la que encontramos en Pablo²⁹⁹, estaban profundamente hundidas en suelo helenista.

¿Acompañaba a esa crítica el desarrollo de una teología de la muerte de Jesús como sacrificio por los pecados que hacía superfluo el culto sacrificial del templo?³⁰⁰ Ya hemos señalado que, si Jesús vio alguna connotación sa-

²⁹⁷ Posibilidad primero sugerida por W. Heitmüller, “*Im Name Jesu*”, y luego ampliamente considerada (véase Hartman, *Name*, 40 n. 16).

²⁹⁸ “Lo sorprendente de la apertura a los samaritanos, que reflejaba la tradicional hostilidad entre ellos y los judíos, hace más digna de ser destacada su recepción del Espíritu. Mientras que el templo ha sido un factor de división, el Espíritu demuestra ser integrador” (Dunn, *Acts*, 102-103).

²⁹⁹ Véase *infra*, § 30 nn. 277 y 243.

³⁰⁰ Pesch, *App.* I, 239; Becker, *Paul*, 112; Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 192-195; Räisänen, “Hellenisten” 1490-1491, 1506; Löning, “Circle of Stephen”, 111-112; Hengel / Schwemer, *Paul*, 182, 199; Schnabel, *Mission* 661-665; Barnett, *Birth*, 75; Wilckens, *Theologie* 1/2, 237-238.

crificial en la propia muerte por él mismo anunciada, debió de entenderla como sacrificio de alianza³⁰¹. Además, la continua asistencia al templo por parte de los primeros discípulos, incluso después de Pentecostés, seguramente indica que ellos no pensaban que la muerte de Jesús hubiera vuelto obsoleto el culto del templo³⁰². Pero si los helenistas dieron la espalda a esa institución, pudo ser porque ya habían desarrollado una visión de la muerte de Jesús como sacrificio —de hecho, como *el* sacrificio de expiación definitivo— o porque la formulación de esa teología había sido el resultado de su rechazo del templo como *el* lugar para el encuentro de Dios con su pueblo.

Otro factor podría ser que la teología del martirio hubiera surgido primeramente o arraigado con más fuerza dentro del judaísmo de la diáspora³⁰³. En tal caso habría sido natural que los helenistas entendieran la muerte de Jesús desde esa perspectiva y siguieran el mismo camino que 4 Macabeos, describiendo la muerte de Jesús desde el punto de vista del rito del Día de la Expiación (4 Mac 17,21-22)³⁰⁴. También aquí podría haber un indicio de las fuentes helenistas que Lucas utilizó al componer Hch 6-8. Porque recordemos que solo a Felipe se le atribuye la identificación explícita de la figura del Siervo doliente de Is 53 con Jesús (Hch 8,32-35). Como ya hemos indicado, la referencia de Lucas se ajusta a su manera de presentar la muerte de Jesús en un contraste entre sufrimiento y triunfo final (“vosotros [lo] crucificasteis... Dios [lo] resucitó”)³⁰⁵. Pero quizá Hch 8,32-35 refleja una reflexión helenista más completa sobre la muerte de Jesús como sacrificio vicario.

Aunque todo esto es inevitablemente especulativo, puede servir instructivamente para la cuestión abordada con anterioridad sobre si el Evangelio que aprendió Pablo tras su conversión, “que Cristo murió por nuestros pecados” (1 Cor 15,3), era en realidad una formulación helenista³⁰⁶. Con

³⁰¹ *Jesús recordado*, 919-921.

³⁰² Véase *supra*, § 23.5.

³⁰³ E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963), conjetura que el judaísmo desarrolló una teología del martirio como un sustitutivo del culto sacrificial en la lejana Jerusalén (71). El paralelo del martirio podría haberse hecho presente a Jesús en su esperanza de un triunfo final como el de los mártires de 2 Mac 7; véase *Jesús recordado*, 924-925; también M. de Jonge, *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus* (Filadelfia: Westminster, 1988), 181-184.

³⁰⁴ Becker, *Paul*, 112.

³⁰⁵ Véase § 23.5c, *supra*.

³⁰⁶ Schenke, *Urgemeinde*, 334-339; Jossa, *Jews or Christians?*, 82-83. Se podría deducir naturalmente que la fórmula prepaolina que Pablo cita en Rom 3,25-26 podría ser una formulación helenista (véase, por ejemplo, Kraus, *Zwischen Jerusalem und Antiochia*, 53-54 [con bibliografía], 176-178).

esto no quiero decir que la teología de la muerte de Jesús como sacrificio vicario no encontrara aceptación entre los dirigentes de la comunidad jerosolimitana. Nada lo sugiere en nuestras fuentes, y la ausencia de toda indicación de que esa teología de la cruz fuera polémica en el cristianismo primitivo parece sugerir lo contrario. Sin embargo, el hecho de que la muerte de Jesús como sacrificio fuera un elemento central de la teología de Pablo podría indicar que él consideraba que ese elemento merecía mayor relieve del que se le había dado en un principio.

d. Creciente apertura misionera

Dos aspectos implican una voluntad por parte de los helenistas de desarrollar su interpretación de la tradición de Jesús y del Evangelio que ellos predicaban y con arreglo al cual vivían. Uno sería el uso de las Escrituras (judías) en griego, con traducciones que ellos citaban ateniéndose a la versión griega cuando había divergencia con respecto a la hebrea, a lo que habría que sumar el más amplio alcance de los LXX, con la utilización de un escrito como la Sabiduría de Salomón, tan claramente reflejado en Rom 1–2³⁰⁷. El otro aspecto sería el comienzo de la conexión con las grandes filosofías y las religiones griegas. Nada de esto es evidente de manera particular en los materiales helenísticos que Lucas nos ha transmitido, pero el establecimiento de una iglesia en Antioquía y el contacto allí con otros griegos/grecohablantes debió de llevar a los helenistas/antioquenos al menos un pequeño trecho por ese camino.

Tampoco debemos minusvalorar el contraste —que, obviamente, Lucas prefirió no destacar demasiado— entre una iglesia jerosolimitana sujeta a sus raíces, sin intención ni iniciativa alguna por llevar el Evangelio fuera de Jerusalén, y una dispersión helenista que difundía ampliamente la Buena Noticia y que obtenía notable éxito allí donde llegaba. No está claro en qué medida concuerda con esto el tercer punto (§ 24.9). Es posible que su alejamiento del templo fuera también un alejamiento de la esperanza de una parusía inminente del Mesías Jesús en el templo o sus proximidades³⁰⁸. Cabe pensar, dicho de otro modo, en un creciente convencimiento de que la Buena Noticia debía ser más ampliamente difundida antes de que regresara Cristo (cf. Hch 1,6-8). También en cuanto a esto cabe especular tan solo con la posibilidad. Lo indudable es que el comienzo de la misión cristiana, en sentido estricto, debe ser anotado en la hoja de servicios de

³⁰⁷ Véase *infra*, § 33 nn. 99, 105.

³⁰⁸ Véase *supra*, § 23.4f.

los helenistas, aun cuando, como sugiere Lucas, esa apertura misionera fuera consecuencia de la persecución. Parece coherente con esta línea de pensamiento el hecho de que la siguiente gran iniciativa en la misma dirección se atribuya a la iglesia de Antioquía, con Jerusalén presentada, aun por Lucas, más como freno para esas empresas que como favorable a ellas o incluso dispuesta a poner en marcha algo similar por su cuenta. En otras palabras, *probablemente se debe a los helenistas que la nueva secta surgida en el judaísmo del Segundo Templo se hiciera evangelizadora*, desarrollando en este sentido el primer esfuerzo misionero sostenido de la historia de Israel: un cambio realmente trascendental.

Todo esto podría ayudar también a explicar un aspecto desconcertante de la tradición recibida por Pablo al convertirse. Porque 1 Cor 15,5-7 recuerda apariciones de Cristo resucitado a “los Doce” y a “todos los apóstoles”. Si nos situamos en la perspectiva de Lucas, la distinción entre ambos grupos resulta desconcertante, puesto que él entiende “los Doce” y “los apóstoles” como denominaciones sinónimas. La solución podría estar en que, inicialmente, “apóstol” tenía el significado menos específico (para nosotros) de “misionero”³⁰⁹. Es decir, la aparición a “todos los apóstoles” podría ser parte de la tradición helenista, la cual recordaba que el impulso para evangelizar de manera tan extensa fue la respuesta a una o más apariciones del Cristo resucitado a los que luego se distinguieron por su éxito en evangelizar y fundar fuera de Jerusalén. Nuevamente estamos en el ámbito de la especulación, puesto que nuestras fuentes guardan silencio al respecto. Pero también debemos recordar, una vez más, que la percepción del apostolado recién apuntada (designación por el mismo Cristo resucitado para evangelizar y fundar iglesias) era la percepción de Pablo. Por eso, quizá debamos ver aquí un indicio de cómo el entendimiento que tenía Pablo de su vocación fue influido por el hecho de que los primeros cristianos con los que él se relacionó durante su conversión o inmediatamente después eran helenistas.

e. El impacto del Espíritu

Un rasgo notable en las fuentes de las que se sirvió Lucas para su relato sobre los helenistas y su éxito en Antioquía es la prominencia del Espíritu³¹⁰. En sí, naturalmente, esto no distingue el material de 6-8 y 11,19-26 del

³⁰⁹ “Apóstol” es una transliteración, no una traducción, de *apostolos* (“enviado, emisario, misionero”).

³¹⁰ Hch 6,3.5.10; 7,51.55; 8,7(15.17-19).29.39; 11,24; nótese también 13,2.4.

resto de Hechos. Pero la descripción de personajes “llenos del Espíritu”, evidentemente como una característica destacada y duradera (distinta de la descripción lucana de individuos “llenos del Espíritu” en determinadas ocasiones)³¹¹, sugiere más que una simple diferencia lingüística. También, posiblemente, hay una idea distinta de cómo opera el Espíritu en los seres humanos. Sin duda, Lucas se centra principalmente en la venida del Espíritu, en la acción del Espíritu sobre las personas³¹². Quizá, pues, los helenistas concebían más al Espíritu morando en los creyentes y veían una “plenitud” del Espíritu —evidenciada (según los casos) en capacidad de liderazgo (6,3), en testimonio eficaz (6,5.10), en visión (7,55) y en disposición a reconocer la gracia de Dios aun en circunstancias inesperadas (11,23-24)³¹³— como la principal marca de la presencia y continua actividad de Dios en una persona y a través de ella. Puesto que una similar diferencia en énfasis distingue a Lucas de Pablo en sus respectivas descripciones de la acción del Espíritu en y mediante los individuos³¹⁴, quizá debamos ver también aquí la base en la que se desarrolló la idea paulina sobre la manera de actuar del Espíritu.

Esta posibilidad cobra alguna fuerza más cuando recordamos también la prominencia del término “gracia” dentro del mismo material³¹⁵. Especialmente notable es el paralelo entre Hch 11,23-24 y Gál 2,8-9: la gracia de Dios se manifestaba tan claramente en la exitosa evangelización llevada a cabo por helenistas anónimos en Antioquía (Hch 11,21) y por Pablo en Siria y Cilicia (Gál 1,21)³¹⁶ que los apóstoles “columnas” de Jerusalén, tibios con respecto a ellos, tuvieron que reconocerla, al igual que el favorable Bernabé lo había hecho en Antioquía³¹⁷. Es más probable, pues, que Pablo tomase inicialmente el término “gracia” —que casi más que ningún otro resume su teología— de los helenistas con los que se había asociado después de convertirse, que Lucas lo tomase de Pablo para retrotraerlo a estos pasajes del primer período de su narración. Dada la gran importancia que en la teología cristiana en general tiene el término,

³¹¹ Véase, *supra*, § 24.3.

³¹² Documentación en mi *Baptism*, 70-72.

³¹³ Véase también *infra*, § 27.1b.

³¹⁴ De los términos enumerados en *Baptism*, 70, Pablo no utiliza *eperchesthai* ni *epíptein* (“venir sobre”, “caer sobre”) en relación con el Espíritu.

³¹⁵ Véase *supra*, § 24.1.

³¹⁶ Nótese también Hch 13,43; 14,3.26.

³¹⁷ Haenchen subestima completamente la importancia dada a la evidente actividad del Espíritu, cuando dice de 11,23: “No se puede explicar esta renuncia [a la exigencia de circuncisión] simplemente sobre la base de la impresión producida en él [Bernabé] por la rápida respuesta favorable de los gentiles” (*Acts*, 371).

este podría ser una significativa aportación de los helenistas o antioquenos al cristianismo.

Entre estas observaciones hay que reconocer también la decisiva importancia de que se viera entonces la mano de Dios en la conversión de gentiles incircuncisos y se les aceptara como miembros plenos del nuevo movimiento, casi solamente en la idea de que habían recibido el Espíritu. Evidentemente, era la clara manifestación de la gracia de Dios, de la presencia del Espíritu, de la aceptación por Dios de gentiles no circuncidados lo que constituía *el* factor fundamental en el reconocimiento por parte de los primeros cristianos de que ese era el buen camino para abrirse al mundo y preparar la venida del Señor. Esto merece ser subrayado: dadas las antiguas, seculares tradiciones sobre cómo admitir a no judíos en el *qahal Israel*, para prescindir de ellas se necesitaba alguna señal divina irrefutable. *El Espíritu y la gracia de Dios manifestadas en convertidos gentiles eran esa prueba segura, suficiente para convencer hasta a los creyentes judíos tradicionalistas*. La prueba del Espíritu resultaba, pues, decisiva³¹⁸. En este punto podemos ver que los participantes en la apertura misionera (Pedro, los helenistas, Bernabé y Pablo) mantuvieron el carácter pentecostal del nuevo movimiento y, con su impulso evangelizador y su eficacia, pusieron de relieve la centralidad de la acción y experiencia del Espíritu en la identidad cristiana.

f. Actitud con respecto a la Ley

Más ambigua es la actitud de los helenistas en relación con la Ley. Como hemos visto, lo esencial de su crítica de la tradición judía parece haber estado dirigido principalmente, y aun de manera exclusiva, contra el templo como centro continuo de la presencia de Dios (;y de la inminente parusía de Cristo?)³¹⁹. Pero esa actitud frente al templo se reflejaba inevitablemente en la actitud respecto a otros elementos principales de la Torá, sobre todo la pureza ritual (necesaria para entrar en el templo) y los diezmos destinados a los sacerdotes (con objeto de mantenerlos libres para el servicio del templo)³²⁰. Dado que los mandamientos de la Torá solían verse interconectados desde una perspectiva piadosa, esa despreocupación en relación con elementos importantes de la Ley presumiblemente revela, al menos, un comienzo de desapego, un reconocimiento de que la Ley, y dentro de ella en particular el precepto de la circuncisión, no se debía con-

³¹⁸ Véase *infra*, § 27.2b y 4d.

³¹⁹ Véase *infra*, § 24.4c.

³²⁰ Véase *infra*, § 23 n. 32.

siderar ya determinativa y vinculante para todos los convertidos (gentiles). Las referencias positivas a Moisés en el discurso atribuido a Esteban sugieren que aún ese desapego no era muy marcado, por lo cual la crítica que iba a desarrollar Pablo debe considerarse como una radicalización de la postura de los helenistas en lo tocante a las leyes y tradiciones relacionadas con el templo. Una vez más estamos, pues, ante una posible influencia de los helenistas en Pablo, siquiera en algún grado.

¿La aceptación de que la circuncisión era innecesaria para los convertidos gentiles no implicaba un desentenderse de la Ley?³²¹ Sí, pero solo en cierta medida. Porque conviene señalar dos puntos. 1) Los numerosos testimonios de que se había recibido el Espíritu, de que la gracia efectiva actuaba claramente, fueron suficientes para eliminar las dudas sobre la cuestión, incluso entre judíos fieles a la Torá como “los de la circuncisión” de Hch 11,2 y Santiago en Gál 2,7-9³²². 2) La prontitud de los creyentes antioquenos en situarse del lado de Pedro y de los llegados “del grupo de Santiago” en el incidente de Antioquía (Gál 2,11-14)³²³ indica poca voluntad (por parte de los judíos helenistas) de perseverar en ninguna actitud que pudiera calificarse de “crítica radical de la Ley”³²⁴. Tenemos que pensar, pues, que hubo una fase intermedia, entre (podríamos decir) Santiago y Pablo, durante la cual los creyentes helenistas pudieron vivir con la anomalía de un Evangelio que no les imponía la circuncisión y, sin embargo, les permitía considerarse todavía miembros de una secta del judaísmo del Segundo Templo (situación ejemplificada por Pedro en Gál 2,11-14). Su apertura a los gentiles era (según ellos) requerida por el Espíritu, pero no se esforzaron en hacer valer su punto de vista con la lógica que Pablo iba a aportar al asunto.

La situación anómala estaba, probablemente, bien representada por la actitud más relajada con respecto a la observancia de la Ley, típica de la iglesia de Antioquía antes de que intervinieran los del “grupo de Santiago”. Como nos recuerda el judaísmo moderno, actitudes más liberales en lo tocante a las leyes alimentarias y a sentarse a la mesa con no judíos pueden ser tan válidas como las prácticas más escrupulosas de los judíos ortodoxos. Y Gál 2,12 deja percibir que en la iglesia antioquena judíos cristia-

³²¹ Como en el caso de Izates, mencionado en n. 248, *supra*.

³²² Véase § 27.4d, *infra*.

³²³ Cf. *infra*, § 27.6.

³²⁴ Contrástese con Becker: “Cuando los cristianos antioquenos dejan la sinagoga con objeto de constituir una comunidad cristiano-gentil independiente, abandonan enteramente esa parte de la observancia de la Ley que separa a judíos de gentiles. Pablo abraza esa decisión para el resto de su vida” (*Paul*, 105).

nos y gentiles cristianos comían juntos libremente y, al parecer, sin restricciones. Esta práctica hay que atribuirla a los helenistas judíos que llevaron el Evangelio a Antioquía, y el comentario elogioso de Bernabé sobre lo que vio en esa ciudad seguramente incluía (al menos por implicación) el reconocimiento de que Dios aprobaba ese compartir mesa por circuncidados e incircuncisos. Lucas prefirió no aludir a esto. Pero la posterior confrontación al respecto entre Pedro y Pablo en Antioquía, recordada en Gál 2,11-17, probablemente estuvo cociéndose bastante tiempo. Volveré sobre el asunto en 27.2-4, *infra*.

g. Ecclesiología

De trasladar al griego la tradición de Jesús y de formular el Evangelio en ese idioma saltó a un primer plano la palabra *ekklesia*, “iglesia”, que iba a ser tan central en el cristianismo³²⁵. Pero ¿podemos detectar también el surgimiento de un concepto distintivo helenista de iglesia y de orden eclesial?

La respuesta depende en cierto grado de cómo percibamos la elección y el nombramiento de los Siete en 6,3-6. Si todos ellos eran helenistas, y de hecho jefes de los helenistas³²⁶, entonces, de algún modo, constituyen una estructura paralela a la de “los apóstoles”, “los Doce”, y distinta de ella. Después de todo, en la narración de Lucas, los Siete son elegidos por los discípulos/helenistas (6,3a) y nombrados por los apóstoles (6,3b)³²⁷. El concepto y la práctica del ministerio se describen, pues, como ya en desarrollo. Y si su papel como administradores de los bienes comunes es solo una indicación parcial de una función mucho más amplia en cuanto a dar testimonio, tomar iniciativas y evangelizar, entonces, nuevamente, la idea del ministerio, de lo que debe contar como válido y efectivo ministerio, puede verse en desarrollo, y desarrollándose en una dirección no jerárquica, carismática.

Probablemente, se puede deducir más de lo referido sobre la iglesia de Antioquía en Hch 13,1-3. En un tiempo en el que, según la narración, Santiago (el hermano de Jesús) se ha convertido más o menos en el solo e indiscutido líder de la comunidad jerosolimitana, y en el que parece haberse establecido el modelo sinagoga de gobierno mediante ancianos³²⁸, la

³²⁵ El primer uso prominente que se hace de ella en Hechos es en el material helenista: 7,38; 8,1.3; 11,22.26. Véase *supra*, § 20.1(2).

³²⁶ Véase *supra*, § 24.3.

³²⁷ Dejo aparte la cuestión de si las manos que les fueron impuestas pertenecían a los de asamblea o a los apóstoles (6,6); cf. n. 56, *supra*.

³²⁸ Véase *supra*, § 23.3c.

iglesia de Antioquía figura como dirigida por un grupo de cinco “profetas y maestros” (13,1)³²⁹. Su culto (*leitourgein*)³³⁰ incluye la práctica del ayuno (13,2-3)³³¹, actitud de atención a la voz del Espíritu³³² —sin duda, a través de uno de los profetas (13,2.4)— y disposición a enviar sus propios misioneros (13,3)³³³. Esto difiere del modelo de Jerusalén y, una vez más, da la impresión de preparar el camino para el ordenamiento más carismático de las iglesias que fundó Pablo. En otras palabras, Pablo parece haber seguido el patrón de Antioquía al hablar de que sus convertidos se reúnen regularmente en/como “iglesia” (1 Cor 11,18)³³⁴.

Puede ser significativo que solo se hable de “profetas” y “maestros” (13,1 es el único lugar de Hechos donde aparecen esos “maestros”). Las dos categorías juntas suponen un equilibrio necesario en la vida de toda iglesia: una actitud abierta hacia nuevas percepciones y evolución inspiradas por el Espíritu (el papel del profeta), equilibrada por una lealtad a la tradición enseñada e interpretada (el papel del maestro)³³⁵. No se mencio-

³²⁹ Algunos de ellos eran quizá ricos propietarios (Gehring, *House Church*, 111).

³³⁰ “En ‘servían al Señor’, Lucas ha tomado de los LXX una expresión de especial solemnidad, alusiva, sobre todo, a oración” (Haenchen, *Acts*, 395).

³³¹ Véase *supra*, en n. 283. Bruce, entre otros, señala la posible implicación de que el ayuno produjese un estado de mayor alerta para la recepción de comunicaciones espirituales.

³³² Hengel y Schwemer sugieren que 1 Tes 5,19-20 “describe ya, de manera indirecta, el culto en Antioquía” y que, presumiblemente, la celebración litúrgica el primer día de la semana “debe considerarse una realidad ya con Pablo”. “El elemento profético-extático [como en 1 Cor 14] pudo haber resultado tan atractivo como más tarde en Corinto” (*Paul*, 202; cf. también 197); sobre la importancia de la profecía en el cristianismo primitivo, véase *ibid.*, 231-240, aunque discrepo de Hengel y Schwemer en cuanto a que Lucas, “como ‘hombre de orden’... se mostraba relativamente crítico respecto a ellos [los profetas]”; cf. *supra*, § 21.2d[5]).

³³³ Conviene observar que la “imposición de manos” era para la misión a la que se les enviaba (13,3), no para toda la vida ni para un ministerio permanente.

³³⁴ Véase Rom 12,6-9; 1 Cor 12,28; 14,26; 1 Tes 5,19-22.

³³⁵ Véase mi *Jesus and the Spirit*, 227-233, 236-238. Los “profetas” eran, evidentemente, miembros estables de la iglesia, como luego en las iglesias paulinas (1 Cor 12,28; 14,29-33), aunque también oímos hablar de profetas itinerantes (Hch 11,27; Did 15,1-2); véase Lüdemann, *Early Christianity*, 148. Hengel y Schwemer rechazan acertadamente la idea de que ya estuviesen bien definidos los límites entre “apóstol”, “profeta” y “maestro” (*Paul*, 234-235); “básicamente, hombres como Pablo y Bernabé son apóstoles, profetas y maestros: todo en uno” (237). Con no menos acierto previenen también contra “el romanticismo social” del papel que Theissen atribuye a los “carismáticos itinerantes”; “aunque había profetas itinerantes activos en las pequeñas comunidades rurales diseminadas por Galilea y Judea, las grandes ciudades de Siria requerían estancias más prolongadas y mayor estabilidad” (*Paul*, 235 y n. 1222).

na ninguna otra figura relevante o autoridad (apóstol, anciano). Puesto que en otros pasajes habla Lucas de ancianos en las iglesias paulinas (14,23; 20,17), lo que refiere aquí difícilmente puede ser una aportación suya; deriva, casi con seguridad, de la tradición.

También notable es la diversidad del grupo dirigente: Bernabé, el primero en ser mencionado (representa la continuidad con la iglesia de Jerusalén ya en 11,23-26); Simeón, posiblemente de raza negra (apodado “Níger”); Lucio, de Cirene, donde había importantes colonias judías (cf. 2,10; 11,20); Manaén, un hombre que podía haberse criado junto con Herodes (Antipas), el tetrarca, o haber sido su amigo íntimo (*syntrophos*)³³⁶, y Saulo³³⁷. Quizá el texto griego dé a entender que los tres primeros designados son los profetas, y los dos últimos, los maestros³³⁸; una interesante posición es la de Saulo/Pablo, a la luz de su labor subsiguiente (cf. Esteban y Felipe en Hch 6–8). Aunque ninguno de los nombres coincide con los de 6,5, esto no debe considerarse como una prueba contra la idea de que la iglesia de Antioquía fue fundada por helenistas; en una misión en rápido desarrollo es normal el continuo surgimiento de nuevos líderes.

Dejamos rápidamente estas reflexiones y el terreno poco estable en que han sido construidas. Pero si buena parte de lo antedicho es (inevitablemente) especulativo, las necesarias dudas no son óbice para llegar a la firme conclusión de que la fundación de una iglesia en Antioquía constituyó, en lo que llevamos visto, el mayor avance en el desarrollo del cristianismo. Cualesquiera que fuesen los detalles precisos del episodio de Esteban y la subsiguiente dispersión de miembros de la nueva secta desde Jerusalén, el resultado fue el comienzo de la transformación de la secta en un movimiento misionero. De las filas helenistas (Hch 6,1), casi con toda seguridad, surgieron evangelizadores (o creyentes que asumieron ese papel), los cuales llevaron la Buena Noticia del Mesías Jesús primero más allá de los confines de Judea y luego a Antioquía, la principal metrópoli de la región. Más o menos desde el principio, la iglesia que fundaron allí estaba en alguna medida entre lo judío y lo griego. De sus dirigentes surgió *el* apóstol de los gentiles, Saulo/Pablo, quien a su vez iba a dejar una im-

³³⁶ Véase BDAG, 976; *NDIEC* III, 37-38; también Haenchen, *Acts*, 394 n. 5; Bruce, *Acts*, 293.

³³⁷ Hay acuerdo general en que Lucas pudo servirse de buena tradición para la información de 13,1; véase, por ejemplo, Lüdemann, *Early Christianity*, 147; Barrett, *Acts* I, 599-600; Jervell, *Apq.*, 342. “Es asombroso que este expansivo movimiento entusiástico-mesianico no se descompusiera rápidamente en diversos grupos sectarios” (Hengel / Schwemer, *Paul*, 220).

³³⁸ Así lo sugiere Harnack (véase Fitzmyer, *Acts*, 496).

pronta decisiva en la eclesiología y la teología cristianas. Buena parte del trabajo preparatorio para esa obra fundacional debió de realizarse en Antioquía. Sin los oscuros emprendedores e innovadores de 11,20, la secta del Nazareno nunca habría llegado a ser el “cristianismo”.

Capítulo 25

El surgimiento de Pablo

Después de Jesús, la figura más importante en los comienzos del nuevo movimiento es el fariseo Saulo, que se convirtió en el apóstol Pablo. Tanto es así que se le ha descrito como el verdadero fundador del cristianismo¹. La razón es sencilla: cuanto más es situado Jesús dentro del judaísmo del Segundo Templo y más es considerado el cristianismo en su primera fase como una (simple) secta (mesiánica) de ese judaísmo, más admirable es la transición al cristianismo predominantemente gentil del siglo II en adelante. Y si hubo una persona más responsable de esa transición que todas las demás, fue Pablo, el “apóstol de los gentiles”, como él se denomina a sí mismo (Rom 11,13). Por lo cual su aparición en escena representa un momento de extraordinaria trascendencia para el cristianismo en sus comienzos y exige mucha más atención que la que dedico a Bernabé, a Santiago e incluso a Pedro, pese a la mayor significación de este, a la larga, en el cristianismo católico.

Como quedó dicho, no está enteramente clara la precisa interrelación de la aparición de Pablo con otros sucesos de los primeros diez años del nuevo movimiento. Ya nos hemos detenido a observar a los helenistas y la expansión asociada con ellos (§ 24), y luego retrocederemos a examinar el trabajo misionero inicial de Pedro (§ 26). Lucas optó por incluir el relato de la conversión de Pablo como una inserción en su referencia de la expansión helenista (después de la evangelización en tierra samaritana, pero antes del avance en Antioquía) y previamente a su noticia sobre la misión de Pedro. Y si bien creo necesario seguir cada ramal de tradición (helenistas, Pablo, Pedro) para adquirir una idea de su continuidad y cohesión, que Lucas, con su in-

¹ W. Wrede, *Paul* (Londres: Philip Green, 1907): el “segundo fundador del cristianismo”, quien “comparado con el primero, ejerció, fuera de toda duda, la mayor... influencia” (180); véase § 29 n. 8, *infra*.

terrupción de las secuencias, puede oscurecer fácilmente, no parece haber ninguna buena razón que recomiende obviar el orden general establecido para el conjunto principal de acontecimientos de cada secuencia (helenistas, Pablo, Pedro). Por eso, aunque hemos seguido adelante desde Hch 8 hasta el final del relato helenista sobre el establecimiento de la secta de Jesús en Antioquía (11,19-26), retrocedemos ahora para ocuparnos de Pablo, algo que Lucas hizo en el capítulo 9.

En cuanto a datación es muy posible elaborar, para la vida y misión de Saulo/Pablo, una cronología en su mayor parte notablemente segura, con un margen de error de solo unos pocos años². Pero su punto fijo más firme se encuentra aún algo alejado en nuestro relato y análisis. Por eso, a fin de no interrumpir la historia en su desarrollo y de mantenernos dentro de los horizontes de sus personajes principales, pospongo una completa consideración de la cronología paulina hasta el comienzo de la octava parte, que está dedicada al papel de Pablo en los comienzos del cristianismo.

25.1 La juventud y educación de Saulo

En esta sección voy a centrarme en la más bien escasa información disponible, intentando realizar una valoración general de la importancia de los datos para nuestro proyecto.

a. Fecha de nacimiento

Tenemos solo dos pistas en lo tocante a la edad de Pablo. En Hch 7,58 se califica a Saulo de “joven (*neanias*)”. Y en Flm 9, él mismo se describe como “anciano (*presbytēs*)”³. *Neanias* podía designar a alguien entre veinticuatro y cuarenta años de edad⁴.

² El principal punto de discrepancia es si Pablo estuvo encarcelado algún tiempo en Éfeso y escribió desde allí dos o más de sus cartas de “prisión”; el margen de error para la datación de esas epístolas podría ser de hasta de diez años. Véase § 28,1, *infra*.

³ Pese a la unanimidad de los testimonios griegos, algunos estudiosos prefieren la enmienda conjetural *presbeutēs* (“embajador”), o bien opinan que también significa “embajador” el término *presbytēs*. Pero no hay razón para descartar el significado obvio y normal (BDAG, 863; R. F. Hock, “A Support for His Old Age: Paul’s Plea on Behalf of Onesimus”, en L. M. White / O. L. Yarbrough [eds.], *The Social World of the First Christians*, W. A. Meeks Festschrift [Minneapolis: Fortress, 1995], 67-81; J. D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* [NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 332 n. 3; J. A. Fitzmyer, *The Letter to Philemon* [AB 34C; Nueva York: Doubleday, 2000], 105-106).

⁴ Fitzmyer cita a Diógenes Laercio (8.10) y a Filón (*Cher.*, 114).

No sabemos cómo valorar exactamente lo referido por Lucas sobre la presencia de Saulo en la muerte de Esteban⁵, pero aun cuando *neanias* fuera solo la estimación lucana del tramo de edad en el que se hallaba Pablo al ocurrir esa muerte, la posterior relación personal de Lucas con Pablo⁶ sugiere al menos que, en lo concerniente a su edad, fue válida la descripción de Saulo como *neanias* en torno al año 31 d. C.

En cuanto a la declaración del propio Pablo en Filemón, según una división común (aunque no universal) de la vida humana en “siete edades”, *presbytēs* era la segunda de más edad: de 50 a 56 años⁷. Sin embargo, dada la incertidumbre sobre la datación de Filemón, ya fuera escrita esta carta desde Éfeso o desde Roma, y sobre si Pablo se llamó “anciano” en sentido real o figurado, no podemos calcular con seguridad si el tramo de edad 50-56 años cuenta desde *ca.* 54 d. C. (Éfeso) o desde *ca.* 61 d. C. (Roma)⁸. Un cálculo estricto daría como fecha del nacimiento de Saulo/Pablo *ca.* 2 a. C.-4 d. C. o 5-11 d. C.⁹. Puesto que, con esta segunda fecha, Saulo habría sido muy joven cuando se hizo perseguidor de “la Iglesia de Dios” (estaría en los últimos de sus veinte años), la primera fecha parece más probable¹⁰. Pero, aparte de las dudas que hay al respecto, esta cuestión no tiene gran influencia en el modo en que se desarrolla la historia de Saulo/Pablo. Por eso, una vez más, señalamos lo que se puede deducir y seguimos adelante.

b. Tarso

Sabemos por Lucas que Saulo nació en la ciudad de Tarso (Hch 22,3); y aunque el propio Pablo nunca menciona tal lugar, las otras referencias de Hechos a Tarso se explican mejor mediante la hipótesis de que Lucas disponía de información fiable sobre la estrecha relación de Pablo con esa ciudad (9,30; 11,25; 21,39)¹¹.

⁵ Véase *supra*, § 24.4d.

⁶ Véase *supra*, § 21.2a.

⁷ BDAG, 863; Dunn, *Philemon*, 327; Murphy-O'Connor, *Paul*, 1-4; Fitzmyer, *Philemon*, 105.

⁸ Véase *infra*, § 28.1c.

⁹ Véase *infra*, § 28 n. 56. Sobre el nombre de Saulo/Pablo, cf. *infra*, § 27 n. 35.

¹⁰ “Por tanto, Pablo habría sido unos cuantos años más joven que Jesús” (J. Gnllka, *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel* [Friburgo: Apostel, 1996] 23).

¹¹ H.-M. Schenke, “Four Problems in the Life of Paul Reconsidered”, en B. A. Pearson (ed.), *The Future of Early Christianity*, H. Koester Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1991), 319-328, sugiere que Pablo había residido en Damasco, donde era conocido como Tarseus, “el de Tarso” (319-321).

Situada en el sudeste de Asia Menor, Tarso había sido constituida en capital de la provincia romana de Cilicia a raíz de la conquista de aquel territorio por Pompeyo en 67 a. C. Más tarde Cicerón, nombrado próconsul de Cilicia, había residido allí durante 51-50 a. C. Tarso floreció en tiempos de Augusto, sobre todo por la industria textil, y además devino un notable centro de comercio¹². También era una ciudad de cultura. Ya en el siglo I de nuestra era, según Estrabón (14.5.131), había en Tarso una gran afición al estudio de la filosofía¹³, y Dión Crisóstomo, de la generación subsiguiente a la de Pablo, habla de sus oradores y sus famosos maestros (*Or.*, 33.5)¹⁴.

Probablemente, gran número de colonos judíos se habían establecido en Tarso durante el dominio de los seléucidas. Filón menciona colonias judías en Panfilia, Cilicia, la mayor parte de Asia Menor hasta Bitinia y zonas del Ponto (*Leg.*, 281)¹⁵. Que había un fuerte vínculo entre esos judíos y Jerusalén lo sugiere el hecho de que el de Cilicia era uno de los grupos sinagogales mencionados en Hch 6,9¹⁶.

Es posible que los seléucidas hubieran concedido a los colonos judíos la ciudadanía como grupo, incorporándolos en condición de “tribu” (*phylē*)¹⁷, aunque hay gran discusión al respecto. De ser así, esto explicaría por qué Pablo se declaró ciudadano de Tarso (Hch 21,39). También se han propuesto como explicaciones que Pablo tenía esa ciudadanía porque su padre había rendido a Tarso algún servicio¹⁸ o la había comprado¹⁹, o porque el término *politēs* no denotaba legalmente una

¹² *OCD*³, 1476; Murphy-O'Connor, *Paul*, 33-35.

¹³ “Tarso se ha entregado tan apasionadamente no solo a la filosofía, sino a lo que constituye la educación en general, que ha sobrepasado a Atenas, Alejandría o cualquier otro lugar donde haya habido escuelas y lecciones de filósofos” (según cita de Murphy-O'Connor, *Paul*, 35).

¹⁴ Más detalles en F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Free Spirit* (Exeter: Paternoster, 1977), 33-36; M. Hengel, *The Pre-Christian Paul* (Londres: SCM, 1991), 90-91 n. 11; W. W. Gasque, “Tarsus”, *ABD* VI, 333-334; “un centro metropolitano de cultura helenística” (Schnelle, *Paul*, 59).

¹⁵ Sobre la extensión de la diáspora judía véase V. Tchrikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Filadelfia: Jewish Publication Society of America, 1959), 284-295; Schürer, *History* III, 1-86, y cf. *infra*, § 27 n. 181.

¹⁶ Véase Barrett, *Acts* II, 1026.

¹⁷ Esto es sugerido por W. M. Ramsay, *The Cities of Paul* (Londres: Hodder & Stoughton, 1907), 169-186; véase Hemer, *Book of Acts*, 122 n. 59, y § 24 en n. 234, *supra*.

¹⁸ Ramsay, *St. Paul*, 31-32.

¹⁹ Hengel, *Pre-Christian Paul*, 5-6. Normalmente, eran necesarios unos bienes sustanciosos para conseguir la ciudadanía. Pero si Pablo era también ciudadano romano

ciudadanía plena, sino pertenencia a la comunidad judía de Tarso²⁰. Tampoco en este caso es necesaria la solución del debate, puesto que influye poco en la imagen que podemos construir del Pablo de los primeros tiempos.

c. ¿Ciudadano romano?

Consecuencias más importantes tiene la cuestión de si Saulo/Pablo era ciudadano romano, como se dice en Hch 22,25. Hay autores que lo niegan, por considerar improbable que un judío alcanzase esa ciudadanía y porque Pablo nunca lo menciona en sus escritos, y otros que apuntan que un ciudadano romano no podía ser sometido a un castigo como el que Pablo dice que soportó: “Tres veces fui azotado con varas” (2 Cor 11,25)²¹.

No había, sin embargo, ninguna razón que en principio impidiera a un judío alcanzar la ciudadanía, puesto que el esclavo de un ciudadano romano la obtenía al ser manumitido. Es concebible que Saulo/Pablo descendiera de un natural de Judea hecho esclavo por Pompeyo al apoderarse este de Jerusalén en el año 63 a. C. y luego liberado y dotado de la ciudadanía (cf. Filón, *Leg.*, 155-157)²². Es concebible que el abuelo o el padre de Saulo, ya liberto (*libertinus*), se hubiera establecido en Tarso como artesano o comerciante, dada la numerosa comunidad de la diáspora ya existente allí²³. Por otro lado, no es menos posible que el padre

(Hch 16,37; § 25.1c), la ciudadanía de menor dignidad pudo haberla obtenido asimismo por su nacimiento.

²⁰ H. W. Tajra, *The Trial of St. Paul* (WUNT 2.35; Tübinga: Mohr Siebeck, 1989), 78-80. Meeks sugiere que “posiblemente... algunos judíos encontrarían el modo de obtener la ciudadanía griega sin incurrir en acciones que la mayor parte de ellos consideraban idolátricas” (*Urban Christians*, 37). Véase también B. Rapske, *Paul in Roman Custody*, *BAFCS* III, 72-83.

²¹ Véase en particular W. Stegemann, “War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?”; *ZNW* 78 (1987), 200-229; C. Roetzel, *Paul: The Man and the Myth* (Edimburgo: Clark, 1999), 2, 19-21.

²² Jerónimo, sin embargo, tiene una tradición relativa a que Pablo fue a Tarso con sus padres después de haber sido hechos cautivos de guerra en la localidad galilea de Giscala (*De vir. ill.*, 5; *Comm. in Phlm.*, 23); Weiss considera probable que la tradición tenga raíces históricas (*Earliest Christianity*, 181 n. 1).

²³ Véase Lüdemann, *Early Christianity*, 240-241; Hemer, *Book of Acts*, 127 n. 75; Hengel, *Pre-Christian Paul*, 11-15; Murphy-O'Connor, *Paul*, 40-41; Riesner, *Paul's Early Period*, 146-156; K. Haacker, *Paulus, Der Werdegang eines Apostels* (SBS 171; Stuttgart: KBW, 1997), 27-44; Rapske, *Paul in Roman Custody*, 83-90; también “Citizenship, Roman”, *DNIB*, 215-218; S. Legasse, “Paul's Pre-Christian Career accor-

de Saulo hubiese prestado algún señalado servicio al Estado o a sus autoridades, con el premio de la ciudadanía²⁴, o que hubiese sido lo suficientemente rico para comprarla (cf. 22,28)²⁵. Dado que durante la última época de la República se empezó a conceder más ampliamente la ciudadanía romana, esta podía ser otorgada —y lo fue— a no latinos de mucho más allá de la península italiana²⁶. La mayor apertura en la concesión de la ciudadanía fue uno de los medios de los que se valió Roma para mantener unido su vasto imperio.

En cuanto a la otra razón, no debemos intentar ver demasiado en el conflicto entre Hch 22,25 y 2 Cor 11,25. Si lo narrado sobre Pablo y Silas en Filipos tiene alguna base histórica²⁷, cabe suponer que pudieron producirse incidentes en los que la ciudadanía de Pablo no fuera revelada (¿porque él deseaba compartir el sufrimiento de Jesús a manos de romanos o porque no era ciudadano romano su compañero Silas?) o no fuera creída (Hch 16,22.37)²⁸. El rigor del juicio histórico debe ser atemperado por el reconocimiento de las anomalías y confusiones que debieron de ocurrir en el pasado tan frecuentemente como hoy. Pero lo más sustancial es que “sin

ding to Acts”, *BAFCS* IV, 365-390; R. Wallace / W. Williams, *The Three Worlds of Paul of Tarsus* (Londres: Routledge, 1998), 140-142; H. Omerzu, *Der Prozess des Paulus* (BZNW 115; Berlín: De Gruyter, 2002), 17-52; Schnelle, *Paulus*, 44-47. E. Ebel, “Das Leben des Paulus”, en O. Wischmeyer (ed.), *Paulus* (Tubinga: Francke, 2006), 83-86, ofrece un análisis conciso de pros y contras (89-91).

²⁴ Bruce, *Paul*, 37-38. G. Gardner, “Jewish Leadership and Hellenistic Civic Benefaction in the Second Century B.C.E.”: *JBL* 126 (2007) 327-43, observa una notable tradición de judíos así beneficiados.

²⁵ Hengel, en su estudio, concluye prudentemente: “Aquí hay muchas posibilidades, pero ninguna probabilidad” (*Pre-Christian Paul*, 15). J. J. Meggitt, *Paul, Poverty and Survival* (Edimburgo: Clark, 1998), insiste en que Pablo pertenecía a los pobres urbanos y rechaza “el mito del Pablo proveniente de familia acomodada” (75-97), pero Meggitt exagera sus argumentos, tanto aquí como en otras partes. Para un breve examen de las diversas opiniones sobre la posición social de Pablo, véase Schnelle, *Paul*, 63 n. 34.

²⁶ *OCD*³, 334: “La ciudadanía romana llegó a poseer dos características que la distinguían de la ciudadanía de *polis* y que más tarde sorprendió a observadores griegos: la incorporación automática de esclavos manumitidos de romanos al conjunto de los ciudadanos de Roma y la facilidad con la que comunidades enteras de extranjeros recibían la ciudadanía”. G. H. R. Horsley señala que aproximadamente la mitad de los miembros de una asociación de pescadores de Éfeso eran ciudadanos romanos a mediados de los años cincuenta del siglo I (*NDIEC* v, 108-109).

²⁷ Véase *infra*, § 31.2b.

²⁸ Hengel, *Pre-Christian Paul*, 6-7, con ejemplos de esos casos y bibliografía en las notas (101-104); similarmente Murphy-O'Connor, *Paul*, 39-40; J. C. Lentz, *Luke's Portrait of Paul* (SNTSMS 77; Cambridge: Cambridge University, 1993), cap. 5; Rapske, *Paul in Roman Custody*, 129-134.

la apelación al César basada en la ciudadanía romana es difícil explicar el traslado del caso de Pablo a Roma”²⁹.

La importancia de la ciudadanía romana de Pablo es que podría haberle dado mayor audacia en su misión, además de haber contribuido a que finalmente él fuera enviado a Roma (Hch 25,11-12)³⁰.

d. Pablo el judío

Llegamos a un terreno mucho más firme con la declaración de Pablo sobre sus orígenes en Flp 3,4-5: “Si algún otro cree tener confianza en la carne, yo más: circuncidado al octavo día; [miembro] del pueblo de Israel; [miembro] de la tribu de Benjamín...”. Aquí hay claramente una expresión de “confianza” (*pepoithēsis*) en Dios³¹ y confianza “en la carne”. Este alarde de categoría —como miembro del pueblo de la alianza y, por tanto, uno de los descendientes físicos (“en la carne”) de Abrahán y uno de los herederos de las promesas hechas a Abrahán y a través de él (con la circuncisión “en la carne” como prueba)— difícilmente puede haber sido inventado o exagerado³².

- “Circuncidado al octavo día” (según lo dispuesto en Gn 17,12). El hecho de que Pablo empiece así su *curriculum vitae* no es solo un recordatorio de que la circuncisión parece haber sido objeto principal de debate con los intrusos en la comunidad de Filipos; también pone de manifiesto que, para Pablo, la circuncisión era una (si no la) característica definitoria de la pertenencia al pueblo de la alianza³³ y, así, también una “señal de distinción frente a un ambiente no judío”³⁴. Aquí habla el judío consciente de la peculiaridad de su condición de tal.
- “[Miembro] del pueblo de Israel”: descendiente directo de Abrahán, Isaac y Jacob, no un prosélito (similarmente, Rom 11,1). Aquí, clara-

²⁹ Schnelle, *Paul*, 60-62; similarmente Gnllka, *Paulus*, 25-26; Wedderburn, *History*, 83. Rapske cita la observación de Epicteto de que “los que falsamente se atribuyen ciudadanía romana son severamente castigados” (*Paul in Roman Custody*, 87). Véase también Tajra, *Trial*, 81-89.

³⁰ Véase *infra*, § 34, nn. 131 y 138.

³¹ Como en Flp 1,14; 2,24; también 2 Cor 1,9; 2 Tes 3,4; Ef 3,12.

³² Contra la opinión de H. Maccoby, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity* (Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1986), 95-96, quien, como un propagandista hostil a Pablo, constantemente trae a colación indicios parciales y selectivos contra él, presentados de manera tendenciosa.

³³ Véase *infra*, § 7.2a.

³⁴ Niebuhr, *Heidenapostel*, 105.

mente, la *identidad étnica* constituye la base de su confianza en Dios; Pablo era israelita, pertenecía al pueblo que Dios había elegido para sí entre todas las naciones (Dt 32,8-9).

- “[Miembro] de la tribu de Benjamín” (similarmente, Rom 11,1). Es interesante saber que Pablo conocía su linaje tribal y que este era un orgullo para él, una nueva razón para depositar su confianza en Dios. De los doce hijos de Jacob, solo Benjamín había nacido en la tierra prometida (Gn 35,16-18) y solo la tribu de Benjamín había permanecido fiel a Judá y la casa de David al dividirse el reino tras la muerte de Salomón³⁵.
- “Hebreo de hebreos”. Ya he citado a Harvey, quien observa que “el adjetivo ‘hebreo’ se asociaba convencionalmente con el tradicionalismo o el conservadurismo”³⁶. La intensificación de lo afirmado —“hebreo de hebreos” y no simplemente “hebreo” (como en 2 Cor 11,29)— debe de reflejar la primitiva determinación de Pablo de mantener su identidad étnica e identificarse de manera más completa con los antiguos orígenes y el carácter de su pueblo³⁷.

Todas estas referencias a sus primeros años indican seguramente que Pablo fue educado desde el principio como un judío devoto y practicante, pese a que en aquellos años de formación vivía en la diáspora³⁸. Que estuviera circuncidado, que se enorgulleciese de su identidad étnica, que su familia hubiese conservado alguna clase de registro genealógico y que hablase arameo/hebreo (presumiblemente) tan bien como un

³⁵ J. B. Lightfoot, *Philippians* (Londres: Macmillan, 1878), 146-147; P. T. O'Brien, *Philippians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 370-371; Bockmuehl, *Philippians*, 196. Hengel señala que varios judíos prominentes podían decirse descendientes de Benjamín, entre ellos Gamaliel I (maestro de Pablo, según Hechos), y que “en ningún lugar tenemos una información comparable de la diáspora de lengua griega” (*Pre-Christian Paul*, 26-27). Es ciertamente considerable la posibilidad de que Saulo (Sha'ul) hubiera recibido este nombre en recuerdo del primer rey de Israel (Saúl).

³⁶ Véase *supra*, § 24 n. 37.

³⁷ Así la mayor parte de los comentaristas; véase, por ejemplo, Gnllka, *Philippenerbrief*, 189-190; “una especie de clímax de los diferentes elementos de su identidad judía” (Niebuhr, *Heidenapostel*, 106-108).

³⁸ Murphy-O'Connor observa agudamente que “ese interés en afirmar sus credenciales judías revela al expatriado, es decir, al judío de la diáspora” (*Paul*, 32). Lentz considera difícil concebir “que Pablo pudiera haber nacido en una familia de fariseos y además haber sido ciudadano de Tarso y ciudadano romano” (*Paul*, cap. 3), pero el dato “familia de fariseos” debilita su argumento (véase *infra*, § 25.1f).

judío nativo de Palestina indica un hogar piadoso y una educación equivalente, en tiempos modernos, a la de un judío ortodoxo residente fuera de Israel.

e. Pablo el helenista

Pero ¿qué decir de Saulo/Pablo el helenista?³⁹ El hecho de que Tarso fuera un importante centro intelectual de cultura helenística y la probabilidad de que diversos cultos florecieran durante el período contemplado⁴⁰ han dado pie a especulaciones relativas a la sujeción de Pablo a influencias helenizantes. Que Pablo supiera escribir bien en griego y que sus cartas muestren un grado considerable de habilidad retórica han inducido a pensar que la formación recibida por el joven Pablo en Tarso fue fundamental en su vida y que la transición que él llevó a cabo en el cristianismo primitivo traía sus raíces de esa formación a caballo entre las culturas de Grecia y Judea⁴¹. Esas especulaciones proporcionaron a los primeros especialistas en historia de las religiones la fuente de la enseñanza paulina sobre la muerte y resurrección de Jesús (el mito del dios que muere y resucita) y sobre el bautismo y la Cena del Señor (modelados según sus equivalentes de los cultos místéricos)⁴².

Es casi imposible creer, sin embargo, que el hombre que ofreció un testimonio acerca de sí mismo como el de Flp 3,4-5 pudiera ser “helenista” en el sentido de alguien que no solo consideraba importante verter a la lengua griega la religión de Israel, sino además integrar esa reli-

³⁹ Estoy siguiendo la habitual descripción de Pablo como un hombre de tres mundos —judío, griego y romano—, que se encuentra, por ejemplo, en M. Grant, *Saint Paul: The Man* (Glasgow: Collins Fount, 1978), 14; B. Witherington, *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus* (Downers Grove: InterVarsity, 1998), cap. 2 (“The Trinity of Paul’s Identity”); Wallace / Williams, *The Three Worlds of Paul of Tarsus*.

⁴⁰ Todavía dependemos en grado considerable de Ramsay, *The Cities of St. Paul*, 137-156. B. Chilton, *Rabbi Paul: An Intellectual Biography* (Nueva York: Doubleday, 2004), 9-12, se sirve de Ramsay en su descripción del culto de Tarku.

⁴¹ Roetzel opina que “forzosamente, como grecohablante, Pablo tuvo que haber sido influido de manera profunda por la filosofía y la religión helenísticas” (*Paul*, 3).

⁴² Véase *supra*, § 20.3b; esta línea de pensamiento tiene todavía hoy seguidores, como Maccoby, *Paul and Hellenism*, caps. 3-4: Tarso era “un centro de religiones místicas” y allí adquirió Pablo conocimiento de ellas (115). Pero véase Hangel / Schwemmer, *Paul*, 167-169: “Por eso, dejando aparte el tradicional culto de Dioniso y quizá el de Isis, realmente no había cultos místéricos en Tarso por la época de Pablo” (168).

gión en la cultura helenística (la “helenización” contra la que antes se había sublevado el “judaísmo”)⁴³. Ese “hebreo” habría sido totalmente contrario a que se le aplicase el epíteto “helenista”, fuera del de simple “grecohablante”.

Además, son pocos los indicios de que Pablo hubiese recibido una educación clásica, pero, si la recibió, no produjo en él efectos duraderos⁴⁴. Por ejemplo, Pablo no comparte la alta valoración griega de la “virtud”, ni muestra conocer la literatura griega clásica⁴⁵. Sabe unas cuantas máximas filosóficas, pero eran de las que se habían convertido en lugares comunes de la vida diaria. Y su indudable capacidad retórica podría haberla adquirido escuchando aquí y allí a oradores públicos durante sus primeros viajes⁴⁶. No es necesario atribuir su griego fluido y su discurso persuasivo a una educación en Tarso⁴⁷, si tenemos en cuenta, entre otras cosas, la presencia de helenistas en Jerusalén, que, como vimos (§ 24.2), se desenvolvían eficazmente solo en griego; aparte de que la retórica era una materia enseñada habitualmente en todo el mundo de lengua griega⁴⁸.

⁴³ *Jesús recordado*, § 9.2a.

⁴⁴ Para una visión más positiva a este respecto, véase Schnelle, *Paul*, 75-83; T. Vegge, *Paulus und das antike Schulwesen. Schule und Bildung des Paulus* (BZNW 134; Berlín: De Gruyter, 2006), parte B (conclusiones, 455-456, 486).

⁴⁵ Salvo que tengamos en cuenta Hch 17,28 y la sabiduría popular de 1 Cor 15,33.

⁴⁶ Hengel / Schwemer, *Paul*, 169-171: “En realidad, la lengua y los ‘elementos educacionales’ de Pablo no iban más allá de lo que pudiera haber aprendido en sinagogas de grecohablantes y en conversaciones con personas cultas no judías, cuyo trato él no evitaba” (170-171). “Solo limitada y superficialmente estaba impregnado de modos de pensar paganos” (Grant, *Saint Paul*, 6). “El pensamiento y el discurso de Pablo no están determinados por una educación griega, sino por el estudio y la interpretación de la Escritura” (E. Lohse, *Paulus. Eine Biographie* [Múnich: Beck, 1996], 22). Similarmente Legasse, “Paul’s Pre-Christian Career”, 374.

⁴⁷ Murphy-O’Connor opina que Pablo no dejó Tarso hasta cumplidos los veinte años (*Paul*, 46-51). Roetzel también pone en duda que Pablo entendiese o hablase arameo y considera improbable que viviese en Jerusalén “desde la niñez hasta sus años adultos” (*Paul*, 11-12). Similarmente A. du Toit, “A Tale of Two Cities: ‘Tarsus or Jerusalem’ Revisited”: *NTS* 46 (2000) 375-402, reeditado en Du Toit, *Focusing on Paul: Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians* (BZNW 151; Berlín: De Gruyter, 2007), 3-33.

⁴⁸ Véase Hengel, *Pre-Christian Paul*, 2-4, 93-96; lo que hace es una matización de Bornkamm, *Paul*, 9-10, donde aparece citado el dictamen del gran especialista en lengua griega Wilamowitz-Moellendorf, quien juzga que el griego del Pablo “hace del conjunto de sus escritos un clásico del helenismo”; y Becker, *Paul*, 51-56: “Hay diversos indicios que, juntos, refuerzan la impresión de que Pablo se benefició de la educación más elevada disponible en el helenismo” (55).

f. Educación en Jerusalén

Hay un prolongado debate sobre si Pablo recibió su educación básica en Tarso o en Jerusalén⁴⁹. Los textos clave son Hch 22,3 y 26,4:

- 22,3: “Yo soy judío, nacido (*gegennēmenos*) en Tarso de Cilicia, pero (*de*) formado (*anatethrammenos*) en esta ciudad, educado (*pepaideu-menos*) estrictamente (*kata akribeian*) en la Ley de nuestros padres a los pies de Gamaliel”.
- 26,4: “Todos los judíos conocen mi vida (es decir, manera de vivir [*biōsin*]) desde mi juventud, [vida] que desde el principio pasé entre mi pueblo y en Jerusalén”.

En su clásico estudio, W. C. van Unnik observó que los tres participios de 22,3 corresponden a las tres etapas normales en el historial de una persona notable: nacimiento, infancia y educación. La cuestión es que se dice que la segunda etapa (*anatrophē*, “criar, formar, capacitar”) tuvo lugar “en esta ciudad”, que en el contexto de Hch 22 solo puede significar Jerusalén⁵⁰. Esto implica, como explica Van Unnik, que Saulo/Pablo recibió su formación básica en Jerusalén. Lo que a su vez implicaría que Saulo fue enviado o llevado tempranamente a Jerusalén (una hermana suya vivía allí, según Hch 23,16)⁵¹. Pero no está claro cuánto de temprano⁵². Hch 26,4 menciona la “vida” de Saulo como una manera de vivir practicada “desde el principio” en su juventud (*neotēs*) y muy conocida en Jerusalén. Esto invita a pensar no tanto en una infancia como en una adolescencia, y *biōsis* implica un estilo de vida elegido de modo consciente y responsable⁵³. Ambas referencias podrían indicar tan

⁴⁹ Véase especialmente W. C. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem: The City of Paul's Youth* (Londres: Epworth, 1962), reeditado en *Sparsa Collecta: Part One* (NovTSupp 29; Leiden: Brill, 1973), 259-320.

⁵⁰ Así la mayor parte de los autores; véase en particular Barrett, *Acts*, 1034-1036. Por tanto, el *de* es probablemente adversativo.

⁵¹ “Sus padres le aseguraron una formación ortodoxa disponiendo que pasase sus primeros años en Jerusalén” (Bruce, *Paul*, 43); similarmente Stuhlmacher, *Biblische Theologie I*, 229-230.

⁵² Van Unnik cree que muy temprano: “al parecer, antes de que se picardeara y, desde luego, antes de que se pusiera a vagar por las calles” (*Sparsa Collecta*, 301); seguido por Haenchen, *Acts*, 624-625 y n. 5; Gnllka, *Paulus*, 28 (pero también 31-32).

⁵³ Como se desprende también de las otras apariciones del término (LSJ 316; Bruce, *Acts*, 497); es equivalente a *anastrophē* (Gál 1,13), que BDAG define como “conducta expresada con arreglo a ciertos principios” (73). Pero la llegada de Pablo por primera vez a Jerusalén en torno a los quince años de edad, propuesta por Schnelle (*Paul*, 69), parece demasiado tardía. Chilton retrasa todavía más esa llegada, sugiriendo que Pablo no dejó Tarso hasta cumplidos los veintiuno (*Rabbi Paul*, 27, 267).

solo la idea de Lucas sobre la juventud de Pablo en Jerusalén, pero sería absurdo restar valor a estos datos para dárselo a inferencias discutibles extraídas de otra parte⁵⁴.

La última oración de 22,3, “educado (*pepaideumenos*) estrictamente (*kata akribēian*) en la Ley de nuestros padres a los pies de Gamaliel”⁵⁵, obviamente hace referencia a lo que correspondería ahora a la “educación secundaria o superior” de Saulo⁵⁶. El único otro uso por Lucas del verbo de esta oración hace referencia a la educación de Moisés “en toda la sabiduría de los egipcios” (7,22). Y *akribēia* (“exactitud, precisión”) casi caracteriza el intento de un fariseo de interpretar la Ley con exactitud y observarla con escrupulosidad⁵⁷.

En este punto, la narración de Lucas coincide con la descripción que hace Pablo de su propia vida anterior en Flp 3,5e-6 y Gál 1,13-14:

- Flp 3,5: “en cuanto a la Ley, fariseo”, con todas las connotaciones de rigurosidad y separación que el nombre evocaba⁵⁸. Hacerse fariseo era una cuestión de elección, no de nacimiento. La formación correspondiente solo se podía obtener en Jerusalén⁵⁹; por eso, hablar de fariseos estrictamente residentes en la diáspora es una contradicción en los términos⁶⁰. Ya en Jerusalén, bien pudo recibir Pablo enseñan-

⁵⁴ Véase *supra*, § 24 n. 145.

⁵⁵ El complemento circunstancial “a los pies de Gamaliel” podría considerarse perteneciente a la oración anterior (como en NRSV, Barrett, *Acts*, 1029), pero el sentido de esta última (“educado estrictamente en la Ley de nuestros padres”) hace referencia obviamente a la preparación de Pablo como fariseo (así la gran mayoría; por ejemplo, REB, NIV, NJB, y Haenchen, *Acts*, 624 n. 5; Fitzmyer, *Acts*, 705).

⁵⁶ G. Bertram cita a Zahn: “La tercera declaración no se refiere a lo que solemos llamar educación, sino a los días de estudiante de un joven destinado a ser un futuro maestro de la Ley” (*paideuō*, TDNT V, 619 n. 144). Según Hengel, comentando este pasaje, Lucas “ofrece las noticias más precisas y seguras de situaciones [*Verhältnisse*] judías de un no judío en el mundo antiguo” (*Pre-Christian Paul*, 40); “circunstancias” habría sido una mejor traducción de *Verhältnisse*.

⁵⁷ Cf. *Jesús recordado*, 321-322 y n. 67.

⁵⁸ Véase de nuevo *Jesús recordado*, 321-322.

⁵⁹ Véase en particular Hengel, *Pre-Christian Paul*, 27-34 (nn. 118-124); similarmente, Niebuhr, *Heidenapostel*, 55-57; Lohse, *Paulus*, 21-22. “No hay datos fiables sobre fariseos que viviesen permanentemente fuera de Jerusalén” (Murphy-O'Connor, *Paul*, 58).

⁶⁰ En Hch 23,6, Pablo se describe como un “fariseo, hijo de fariseos”. En esto se suele ver la implicación de que había fariseos que vivían “estrictamente” en la diáspora; véase, por ejemplo, la deducción de Dibelius, sacada demasiado a la ligera, de que “en Tarso [Pablo], de hecho, había crecido en el judaísmo farisaico” (*Paul*, 37). Pero más probable es que “hijo de fariseos” aludiese a la formación recibida de un maestro o maestros

za de un maestro fariseo; así pues, la imagen de Hch 22,3 es completamente verosímil⁶¹.

- Flp 3,6: “en cuanto al cumplimiento de la Ley, intachable (*amemptos*)”. Esta es una notable expresión de confianza de un fariseo estricto, que se consideraba viviendo de acuerdo con las exigencias de la Ley de Dios. No es una vida “sin pecado”⁶²; vivir “de acuerdo con las exigencias de la Ley” incluía someterse a los actos rituales y culturales establecidos por la Ley cuando la impureza y el pecado empañaban la conducta exigida por la alianza⁶³. Este modelo de vida gobernado por la Ley se refleja bien en la expresión de Sanders “nomismo pactal”⁶⁴.
- Gál 1,14: “Progresé en el judaísmo”⁶⁵ más que muchos de mi pueblo contemporáneos míos, dado mi extraordinario celo por las tradiciones de los antepasados”⁶⁶. Aquí vemos un elemento de competición,

fariseos, como en algunas universidades los estudiantes de tercer ciclo emplean todavía hoy la expresión “doctor-padre” para referirse a su supervisor (Jeremias, *Jerusalem*, 252 n. 26; Rapske, *Paul in Roman Custody*, 95-97; Barrett, *Acts* II, 1063).

⁶¹ “Si Pablo llegó a Jerusalén hacia 15 d. C., su estancia en la ciudad debió de coincidir con la de Gamaliel I, y es extremadamente improbable que Pablo ni ningún otro fariseo escapase a su influencia” (Murphy-O'Connor, *Paul*, 59). Schnelle (*Paul*, 55, con referencia a Josefo, *Vida* 10) señala que Josefo emprendió su estudio de las “sectas” judías a los dieciséis años de edad. Luke y Cadbury advierten de que no se puede refutar la historicidad de tal afirmación argumentando que es “una gran caricatura de cualquiera que hubiese aprendido de Gamaliel” (*Beginnings* IV, 278-279). J. Klausner, *From Jesus to Paul* (Londres: Allen & Unwin, 1943), recuerda la tradición rabínica relativa a un insolente “alumno” de Gamaliel que se burlaba de la enseñanza de su maestro, y se muestra convencido de que el alumno en cuestión no era otro que Pablo (309-311).

⁶² “No hay que forzar el significado de *amemptos* para dar la idea de que Pablo cumplía totalmente la Ley o evitaba absolutamente las transgresiones” (O'Brien, *Philippians*, 380); Lightfoot parafrasea la declaración paulina: “No descuidaba ninguna observancia, por trivial que fuera” (*Philippians*, 148).

⁶³ Entre las disposiciones de la Ley de la alianza figuraban la exigencia de arrepentimiento y la obligación de hacer sacrificio de expiación por el pecado, como en particular nos recuerda Sanders (*Paul and Palestinian Judaism*; véase también su *Judaism*, especialmente 107-110, 271-272).

⁶⁴ También otros autores desarrollan este punto; por ejemplo, F. Thielman, *Paul and the Law: A Contextual Approach* (Downers Grove: InterVarsity, 1994), 155; M. A. Seifrid, *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme* (NovTSupp 68; Leiden: Brill, 1992), 174; Bockmuehl, *Philippians*, 202; D. A. Hagner, “Paul as a Jewish Believer – according His Letters”, en Skarsaune / Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus*, 96-120. Véase mi *The New Perspective*, § 1.41b y 22.4.

⁶⁵ Michel Wolter me recuerda que “progresar” (en conocimiento, filosofía, virtud) es algo a lo que se insta particularmente en la ética estoica (cf. G. Stählin, *TDNT* VI, 705-706).

⁶⁶ “Los fariseos se transmitían ciertas regulaciones de los antepasados que no habían sido escritas en las leyes de Moisés” (Josefo, *Ant.*, 13.297). Una inscripción funeraria de

de un Pablo precristiano que trata de aventajar a sus contemporáneos en ardiente devoción a las normas legales de los fariseos y en aplicarlas, superando incluso a muchos fariseos como él⁶⁷. Lo evocado es el ambiente entusiasta de un grupo de estudiantes fariseos en Jerusalén o el ardor particularmente intenso en la adopción de las ideas y prácticas farisaicas, que distinguía a Pablo de los que con él estaban “a los pies de Gamaliel”⁶⁸.

La estrecha correspondencia de los recuerdos autobiográficos del propio Pablo en Flp 3,5-6 y Gál 1,13-14 con lo referido por Lucas en Hch 22,3 y 26,4 hace virtualmente absurdo poner en duda que Pablo pasó sus años más formativos recibiendo educación e instrucción (*paideia*) en Jerusalén⁶⁹.

En alguna etapa de su vida, Pablo aprendió el oficio de *skēnopoios*, “fabricante de tiendas de campaña” (según Hch 18,3)⁷⁰. Que tuviera ese oficio manual es coherente con su capacidad para mantenerse por sus manos⁷¹; también con la conocida práctica rabínica posterior (que los rabinos debían ganarse ellos mismos la vida). Menos claro es cuándo lo

Italia en la que se elogia a una mujer “que vivió una vida virtuosa dentro del judaísmo” (CIL, 537), y que en *Jesús recordado*, 311 relacioné equivocadamente con el período que nos ocupa, es más probablemente del siglo IV (JIWE II, 584).

⁶⁷ “El tono combativo y el espíritu competitivo son igualmente característicos de grupos selectos” (Murphy-O'Connor, *Paul*, 60).

⁶⁸ Si es realista debatir sobre si Saulo tuvo un mayor apego a la facción (relativamente) más liberal de Hillel que a la facción más estricta de Shammai (Hengel, *Pre-Christian Paul*, 28; bibliografía en 118-119 n. 157), este versículo presumiblemente inclina el debate a favor del segundo, pese a la posibilidad de que Gamaliel fuera el nieto de Hillel (véase Schürer, *History* II, 367-369). Véase también Hengel 40-53; Haacker, *Paulus*, 71-77; id., “Paul’s Life”, en J. D. G. Dunn (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul* (Cambridge: Cambridge University, 2003, 19-33; Hengel / Schwemer, *Paul*, 392-393 n. 622; Davies, “Paul”, 687-691. Chilton ofrece una imaginativa exposición de la influencia de Gamaliel en Pablo, incluida una postulada ruptura con Gamaliel en 32 d. C. a causa de Esteban (*Rabbi Paul*, 35-43); nótese de nuevo la especulación de Klausner (n. 61, *supra*).

⁶⁹ Roetzel, *Paul*, 24, y J. A. Overman, “Kata Nomon Pharisaioi: A Short History of Paul’s Pharisaism”, en J. C. Anderson et al. (eds.), *Pauline Conversations in Context*, C. J. Roetzel Festschrift (JSNT 221; Londres: Sheffield Academic, 2002), 180-193, plantea la posibilidad de que Pablo no fuese realmente un fariseo, sino que simplemente aceptase lo que los fariseos sostenían. Pero lo que Pablo dice de sí mismo en Gál 1,14 se corresponde con la descripción de Flp 3,5 y Hch 22,3.

⁷⁰ Hock, *Social Context*, 20-21; cf. W. Michaelis, *TDNT* VII, 393-394; BDAG 928-29; véase P. Lampe, “Paulus - Zeltmacher”: *BZ* 31 (1987) 256-261; Barrett, *Acts* II, 863; Murphy-O'Connor, *Paul*, 86-89; *infra*, n. 216.

⁷¹ 1 Tes 2,9; 1 Cor 9,18; 2 Cor 12,13.

aprendió, y, pese a la laguna en nuestro conocimiento de la biografía paulina, correspondiente a los últimos años treinta y los primeros cuarenta, no debemos suponer sin más que aprendió el oficio como parte de su educación en Jerusalén⁷².

Sobre la cuestión de si Pablo llegó a casarse, simplemente tenemos insuficiente información incluso para intentar una respuesta⁷³. Como en el caso de Jesús, la especulación carece de una mínima base y no lleva a ninguna parte.

g. *En suma*

Los datos nos invitan a imaginar a Saulo como un joven bastante notable, con raíces en la diáspora y en Jerusalén. Respecto a las primeras:

- Nació en una ciudad de la diáspora importante política y culturalmente.
- Siguió manteniendo allí su ciudadanía.
- Su familia pudo haber tenido una alta posición social en Tarso.
- Lucas recuerda el regreso de Pablo a Tarso después de su conversión (Hch 9,30; 11,25), presumiblemente indicando continuidad allí de lazos familiares.
- El dominio que Pablo tiene del griego difícilmente es el de un segundo idioma, y su Biblia de elección parece haber sido los LXX⁷⁴.

En suma, la inmersión de Saulo en la cultura helenística no se limitó a sus primeros años en Tarso. Es claro que podía desenvolverse allí con soltura como judío estrictamente observante o como neófito cristiano. Esto sugiere una capacidad, incluso una voluntad, de funcionar dentro de un contexto vital y cultural helenístico, seguramente desarrolladas en él durante una infancia transcurrida en Tarso. El “hebreo de los hebreos” no debió de haber estado tan aislado de otras amplias influencias culturales, como podría sugerir el texto de Flp 3,4-5.

Al mismo tiempo, aun dejando un margen a la retórica en Gál 1,13-14 y Flp 3,5-6 (que ponen el acento en su celo juvenil para resaltar por contras-

⁷² Hock conjetura que Pablo pudo aprender el oficio de su padre tras haber emprendido un aprendizaje de dos o tres años a la edad de trece (*Social Context*, 22-25), pero Hengel observa secamente que Hock “pretende conocer bastante más de lo que es posible” (*Pre-Christian Paul*, 15-17, esp. 16).

⁷³ Murphy-O'Connor dice cuanto se conoce al respecto, y algo más (*Paul*, 62-65).

⁷⁴ Hengel, *Pre-Christian*, 35-37.

te todo el alcance de su conversión), es obvio que el nacimiento y los primeros años de Saulo en Tarso le dieron las fuertes raíces de un judío intensamente devoto (ortodoxo). Sería natural que a un joven con un potencial académico y un compromiso religioso manifiestos lo enviaran sus padres a Jerusalén para que recibiera educación “secundaria” y superior, sobre todo si tenía la posibilidad de alojarse en casa de parientes radicados en esa ciudad. En otras palabras, es probable que Saulo hubiera ido a Jerusalén en su adolescencia y recibido allí su educación principal⁷⁵. Esto no excluye que hubiera seguido educándose en griego: podría ser uno de “los de Cilicia” mencionados en Hch 6,9, pero, como “hebreo de los hebreos”, no de los que se desenvolvían exclusivamente en griego⁷⁶. Su educación superior era la de un fariseo en ciernes, y, evidentemente, le indujo a superar a los otros estudiantes en cuanto a celo por la Ley y las “tradiciones de los antepasados” y a vivir en la más estricta coherencia con la Torá y las *halakot* farisaicas. Cuando Pablo volvía la mirada hacia ese período de su juventud, aunque su valoración cristiana era muy diferente (Flp 3,7-8), aún podía recordar el orgullo experimentado durante aquellos años en los que su vida era un epítome de lo que debía ser la de todo fariseo.

25.2 “El perseguidor” (Gál 1,23)

Como ya ha quedado dicho, no hay duda de que Saulo estuvo muy involucrado en la persecución del movimiento cristiano embrionario. Siendo esa conclusión independiente de lo referido por Lucas en Hch 8,3 y 9,1-2, no le afectan las preguntas que suelen plantearse sobre la fiabilidad histórica de 7,58 y 8,1⁷⁷. Además, tampoco depende solo de la confesión de Pablo sobre su actuación como perseguidor:

- 1 Cor 15,9: “perseguí a la Iglesia de Dios.
- Gál 1,13: “[yo] perseguía encarnizadamente a la Iglesia de Dios y trataba de destruirla.
- Flp 3,6: “En cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia”.

Aparte de esto, Pablo cita o resume noticias de actitudes de las iglesias con respecto él, obtenidas de las mismas iglesias o de terceros: “Nuestro anti-

⁷⁵ Esta es también la conclusión de Hengel (*Pre-Christian Paul*, 37-39); sobre la posibilidad de una educación judeo-griega en Jerusalén, véase *ibid.*, 54-62.

⁷⁶ “Es probable que Saulo de Tarso, como judío grecohablante de la diáspora, perteneciese a una sinagoga “helenista” o fuese allí rabino (Barnett, *Birth*, 20).

⁷⁷ Véase *supra*, § 24.6.

guo perseguidor predica ahora la fe que antes trataba de destruir” (Gál 1,23). La descripción por Ernst Bammel de esta frase como “una de las declaraciones teológicas más antiguas del cristianismo” puede ser un tanto excesiva⁷⁸, pero no hay razón para dudar de que así veían a Saulo/Pablo las primeras iglesias: Saulo, el perseguidor (*ho diōkōn*).

Si bien ya hemos hablado sobre quiénes eran aquellos contra los que iba dirigida la persecución de Pablo⁷⁹, hay otras cuestiones que también requieren consideración.

a. ¿Con la autoridad de quién?

No cabe suponer ingenuamente que Pablo, un joven fariseo (de unos treinta años), tenía autoridad por sí mismo para llevar a cabo acciones persecutorias, incluso arrestos (Hch 8,3). Como ha quedado indicado, los fariseos carecían de autoridad como tales en la Sinagoga del siglo I, y Sanders rechaza enérgicamente la idea de que “manejasen” el judaísmo de la época⁸⁰. Tenemos además que la autoridad civil, cuando los romanos permitían que se hiciera uso de ella fuera de sus propias filas, era delegada en el sumo sacerdote y su círculo (como en Hch 4–5)⁸¹. Por otro lado, la información de que algunos fariseos principales eran llamados a participar en asambleas convocadas en Jerusalén por el sumo sacerdote es suficientemente segura⁸² y hay algún dato sobre fariseos incorporados a delegaciones oficiales; un ejemplo es la noticia de Josefo sobre maquinaciones con respecto a su propia comisión en Galilea al comienzo de la rebelión judía (*Vida*, 197). Por eso está justificado imaginar una situación en la que la autoridad sacerdotal hubiera sido objetada en términos similares a los que ocasionaron la condena de Jesús (Hch 6,14; 7,48); una situación en la que un ardoroso joven fariseo de impecables credenciales hubiera recibido permiso, junto con el apoyo de la policía del templo, para tratar de acabar con esas ideas mediante el arresto y la expulsión de quienes las sostenían.

La referencia lucana de que a Saulo se le había dado autoridad para buscar en Damasco seguidores del Camino y conducirlos a Jerusalén bajo arres-

⁷⁸ E. Bammel, “Galater 1.23”: *ZNW* 59 (1968) 108-112.

⁷⁹ Véase § 24.6, *supra*.

⁸⁰ Cf. *Jesús recordado*, 362-363 y nn. 240 y 244.

⁸¹ Sobre “la competencia del sanedrín”, cf. Schürer, *History* II, 218-223, aunque véase también *supra*, § 23 n. 11.

⁸² Schürer, *History*, II, 210-217.

to (Hch 9,1-2) suele considerarse bastante dudosa⁸³. En particular, ¿qué autoridad podía tener el sumo sacerdote de Jerusalén en una ciudad a la que correspondía otra jurisdicción? Y ciertamente parece una de las exageraciones desmesuradas de Lucas⁸⁴. Pero en esa referencia puede haber más de lo que se antoja a primera vista. En primer lugar, Lucas atribuye la iniciativa al mismo Saulo: este ha ido a ver al sumo sacerdote para pedirle cartas de encomienda (cf. 22,5). Además, se dice que las cartas están dirigidas a “las sinagogas” (de Damasco). Es cierto que el sumo sacerdote no tenía jurisdicción formal sobre las sinagogas, y menos aún sobre las de otros países⁸⁵, pero disponía al menos de dos considerables medios de ejercer presión sobre los *archisynagōgoi* y los ancianos de las sinagogas. Uno, el poder para determinar considerablemente, en cuanto a contenido y tiempo, el modo de vivir el judaísmo; el sumo sacerdote y sus consejeros eran la autoridad máxima en casos de disputa, y no es nada improbable que ocasionalmente escribieran a sinagogas de la diáspora exhortándolas a conservar las tradiciones y, quizá, a tomar postura en alguna disputa sobre el tiempo de celebración de alguna fiesta y otras cuestiones por el estilo⁸⁶. El sumo sacerdote podría también haber mostrado intención de reclamar jurisdicción sobre una “gran Judea” que incluyese Damasco⁸⁷. En cualquier caso, el sumo sacerdote no era una persona cuyo enviado pudiera ser, sin más, tratado desconsideradamente o despedido sin haberlo atendido en su misión. El otro medio de presión era que el templo custodiaba una cantidad asombrosa de depósitos financieros, propiedad de judíos residentes tanto en el país como en el exterior; era el “banco central” del judaísmo⁸⁸. Es muy concebible, pues, que las peticiones de Jerusalén estuvieran reforzadas, explícita o implícitamente, con amenazas de sanciones financieras. Todo esto es especulativo, por supuesto, pero no deja de ser posible, por lo cual da a la referencia

⁸³ Cf., por ejemplo, Knox, *Chapters*, 24; Lüdemann, *Early Christianity*, 106-107. Barrett es menos escéptico: “Contando con la buena voluntad de las sinagogas de Damasco, habría sido muy posible que judíos conocidos como cristianos ‘desaparecieran’ (nuestra propia época está familiarizada con el fenómeno y con el término) y se encontrasen luego en desagradables circunstancias en Jerusalén” (*Acts* I, 446-447).

⁸⁴ Hengel, *Acts*, 77; Legasse, “Paul’s Pre-Christian Career”, 388-389.

⁸⁵ El derecho de extradición extendido al sumo sacerdote por el cónsul romano en 1 Mac 15,16-21 ofrece una especie de precedente (Bruce, *Paul*, 72), pero véase Barrett, *Acts* I, 446.

⁸⁶ Más adelante veremos que la carta atribuida a Santiago en Hch 15,23-29 podría presuponer esa práctica por parte de las autoridades de Jerusalén; véase *infra*, § 37 n. 115.

⁸⁷ Véase *infra*, § 36 n. 25.

⁸⁸ Lo mismo sucedía con otros templos famosos, como el de Artemisa en Éfeso (Dión Crisóstomo 31.54-55).

de Lucas más credibilidad de la que habitualmente recibe⁸⁹. Además, necesitamos conocer la causa de que Saulo fuera a parar a Damasco en esta etapa de su carrera (Gál 1,17), y Lucas ofrece la respuesta, por más que debamos dejar en suspenso el juicio sobre los detalles de su relato (Hch 9,1-2).

¿Cuál fue la dureza de la persecución de Saulo? Lucas refiere que Saulo “hacía estragos en la Iglesia” (Hch 8,3) y andaba “respirando amenazas y muerte” (9,1), y lo presenta confesando: “No solo encerré a muchos santos en las cárceles, sino que emitía mi voto contra ellos cuando eran condenados a muerte” (26,10). Esto parece ir más allá de la disciplina judicial que se permitía ejercer a la sinagoga: hasta los “cuarenta azotes menos uno”, que Pablo atestigua en 2 Cor 11,24. Nuevamente, sin embargo, el lenguaje florido de Lucas puede estar envolviendo una referencia con más base de lo que parece en un primer momento⁹⁰. Porque el mismo Pablo describe su celo persecutorio con similar intensidad (Gál 1,13): no simplemente “perseguía” a la Iglesia de Dios, sino que lo hacía *kath' hyperbolên*, “encarnizadamente” (lit. “en grado extraordinario, en demasía”)⁹¹, y “trataba de destruir (*eporthoun*)” la Iglesia. Como observa P. H. Menoud, el verbo *porthein*, cuando en otros pasajes aparece aplicado a cosas o personas, suele encerrar la idea de ataque material (destrucción y devastación de ciudades y territorios) o incluso de destrucción física o mental más violenta⁹². Sin duda, también Pablo pudo

⁸⁹ También Hengel y Schwemer piensan que Lucas exagera: “Más bien, Saulo habría sido enviado por una o más sinagogas de grecohablantes de Jerusalén a ayudar a los judíos de Damasco a contener la presión de los judeocristianos “helenistas” que habían huido allí”. Pero añaden: “Sin embargo, tiene más sentido que él hubiera pedido al sumo sacerdote una carta de recomendación que lo respaldase. El sumo sacerdote y otros dirigentes del judaísmo podrían haber estado interesados en restaurar la paz en esa importante comunidad judía” (*Paul*, 51).

⁹⁰ Respecto a *elymaineto*, cf. 2 Cr 16,10 y Sal 80,13; también Hch 9,21; 22,4; 26,10-11; asimismo BDAG, 604; Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 88; Barrett, *Acts* I, 393. Sobre 26,10 advierte Barrett de que no se debe desdeñar el lenguaje de Lucas como “retórico”, ya que “probablemente representa al menos memoria popular de aquel período” (*Acts* II, 1155-1156).

⁹¹ Se trata de una expresión característicamente paulina (Rom 7,13; 1 Cor 12,31; 2 Cor 1,8; 4,17). Fredriksen, sin embargo, considera que *kath' hyperbolên* se refiere solo a la administración por Saulo/Pablo del número máximo de azotes (treinta y nueve) permitidos por la ley (“Judaism”, 549-550).

⁹² P. H. Menoud, “The Meaning of the verb *porthein* (Gal. 1.13, 23; Acts 9.12)”, *Jesus Christ and the Faith* (Pittsburgh: Pickwick, 1978), 46-60; Hengel, *Pre-Christian Paul*, 71-72 y n. 308. Lucas refleja el uso paulino en su descripción de Hch 9,21. S. A. Cummins, *Paul and the Crucified Christ in Antioch: Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2* (SNTSMS 114; Cambridge: Cambridge University, 2001), llama la atención sobre la “notable analogía” con el “saqueo” de Jerusalén y la “destrucción” de los mártires (4 Mac 4,2,3; 11,4, las únicas apariciones de *porthein* en los LXX) (122).

haber cargado las tintas al mirar horrorizado a su vida anterior, pero, en cualquier caso, no se puede excluir que en su actividad como perseguidor hubiera recurrido al “uso de la fuerza bruta”⁹³. No es difícil concebir una acción policial limitada, dirigida por el fogoso joven fariseo con el respaldo o al menos la connivencia sumosacerdotal. La guarnición romana habría observado los acontecimientos sin reconocer ninguna necesidad de intervención. En otros lugares, y especialmente fuera del territorio en el que el sumo sacerdote podía ejercer con algún efecto su autoridad formal, probablemente debemos imaginar a Pablo al frente de una delegación urgiendo a los jefes de sinagoga a que castigasen a los seguidores obstinados del Camino y lo hicieran con todo el rigor que su jefatura les permitía⁹⁴. Hacer una interpretación más atenuada es vaciar el lenguaje paulino de su obvio significado y reducirlo a una vana pose.

b. ¿Por qué perseguía Saulo?

En el pasado, al plantearse la cuestión del motivo que llevó a Pablo a perseguir a los cristianos, habitualmente se daban hasta tres respuestas que eran juzgadas suficientes.

1. Se oponía violentamente a la proclamación como Mesías de un hombre crucificado⁹⁵. Una posible inferencia de Gál 3,13 es que Saulo consideraba a Jesús crucificado como maldecido por Dios; llamarlo Mesías podría haber parecido a Saulo una blasfemia⁹⁶. La

⁹³ Hengel, *Pre-Christian Paul*, 72. W. D. Davies resta importancia al lenguaje y pasa por alto el *kath' hyperbolēn* en “Paul: From the Jewish Point of View, *CHJ* III, 678-730. Murphy-O'Connor previene respecto a interpretar demasiado literalmente el lenguaje (“expresa la calidad de su compromiso, no los medios empleados”), pese a lo cual concluye: “Pablo hizo verdadero daño durante un período imposible de estimar” (*Paul*, 67). Y Davies sugiere que los ataques de Pablo “probablemente se desarrollaron más en forma de discusión teológica” (“Paul”, 683). Pero Legasse afirma, por el contrario: “El vocabulario de Hechos, que corresponde al de las epístolas, habla, sin ninguna posibilidad de duda, de acciones violentas”, aunque Legasse hace también la observación de que Pablo nunca indica en sus cartas que él fuese responsable de la muerte de los que perseguía (“Paul’s Pre-Christian Career”, 381, 384). Véase *infra*, § 25.2c.

⁹⁴ En Hch 26,10-11, Lucas refiere la confesión de Pablo de que “castigándolos frecuentemente en todas las sinagogas, trataba yo de forzarlos a blasfemar, y, como estaba lleno de rabia contra ellos, los perseguía hasta en ciudades extranjeras”.

⁹⁵ “La cristología debió de ser causa de disputa entre Pablo y los cristianos que él perseguía” (Räsänen, “Hellenisten”, 1501).

⁹⁶ Así, por ejemplo, Lohse, *Paulus*, 59; Barnett, *Jesus*, 223-225. La cuestión de si Saulo/Pablo, cuando vivía en Jerusalén, había oído hablar a Jesús no puede tener una respuesta definitiva. Por una parte, no se puede excluir esa posibilidad, como tampoco que hubiera presenciado su ejecución (cf., por ejemplo, Weiss, *Earliest Christianity*, 187-189; Klausner, *From Jesus to Paul*, 313-316). Por otra parte, la supuesta época de

idea de que también pudo ser un factor la devoción (o adoración) ya rendida a Jesús por sus seguidores no tiene confirmación en las referencias a su conversión que ofrece el propio Pablo⁹⁷.

2. Objetó violentamente contra la recuperación por los helenistas de la crítica de Jesús contra el templo (Hch 6,14). Para un fariseo escrupuloso, la santidad del templo prohibía hablar de él en términos como los que encontramos en 7,48⁹⁸.
3. Consideraba que los primeros cristianos infringían y abandonaban la Ley, el verdadero centro de su existencia como fariseo escrupuloso, y que por tanto constituían una amenaza para el judaísmo⁹⁹. Esto concordaría con el “extraordinario celo por las tradiciones de los antepasados” que en Gál 1,14 confiesa haber tenido.

Todas estas razones tienen sentido, y seguramente cada una de ellas entró de alguna manera en el impulso de Saulo de “destruir” el nuevo movimiento antes de que lo que él consideraba como un cáncer se extendiera demasiado en el cuerpo de Israel. Pero ¿proporcionan una explicación suficiente? Después de todo, ya hemos visto que “los hebreos” (Hch 6,1) parecen haber podido continuar en Jerusalén (o volver allí) a pesar de seguir afirmando que Jesús crucificado era el Mesías. En cuanto al rechazo del templo por los helenistas, ciertamente habría provocado una fuerte reacción en Jerusalén. Pero ¿también la persecución en “ciudades extranjeras”, como refiere Lucas y el propio Pablo da a entender? Después de todo, para mu-

estudio de Pablo en Jerusalén pudo haber sido anterior a la visita (o visitas) de Jesús a la Ciudad Santa. El famoso texto de 2 Cor 5,16 no implica necesariamente que Pablo hubiera “conocido” a Jesús, como argumenta J. Weiss, *Paulus and Jesus* (trad. ingl. Londres: Harper, 1909), 41-56; el conocimiento de Cristo “según la carne” es presumiblemente una referencia a la opinión precristiana de Pablo... pero ¿formada sobre qué base? Cf. Hengel, *Pre-Christian Paul*, 63-64.

⁹⁷ Véase en especial L. W. Hurtado, “Pre-70 C. E. Jewish Opposition to Christ-Devotion”: *JTS* 50 (1999) 35-58, quien encuentra indicios en Gál 1,15-17, 2 Cor 3-4 y Flp 3,4-16 (50-53; también *id.*, *How on Earth?*, 169-172). Pero 2 Cor 3-4 no ofrece pista alguna sobre las razones de la antigua hostilidad de Pablo; Gál 1,13-14 es claro en cuanto a que el celo por la Ley fue lo que llevó a Pablo a perseguir a la Iglesia de Dios, es decir, a los que, habiéndose apartado de las tradiciones de los antepasados, eran una amenaza para ellas; y aquello de lo que Pablo en Flp 3 recuerda haberse apartado es la confianza en su identidad judía y esa condición de fariseo ferviente manifiesta en su celo persecutorio.

⁹⁸ Wander sugiere que Pablo habría entendido la propagación de la experiencia del Espíritu entre los helenistas como un peligro para la observancia de las normas de pureza ritual prescritas por la Torá (*Trennungsprozesse*, 159-163).

⁹⁹ “Los veía como apóstatas de la Ley” (S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* [WUNT 2.4; Tübinga: Mohr Siebeck, 1981/Grand Rapids: Eerdmans, 1982], 44-46, 51).

chos judíos de la diáspora, la distancia de Jerusalén debía de significar que el templo tenía solo una importancia marginal en el modo en el que ellos practicaban el judaísmo. Y por lo que respecta a la Ley, la conclusión a que nos ha llevado nuestro estudio de los helenistas (§ 24) es que, a diferencia del templo, no parece que en un principio fuera cuestionada ni que se hablase de ella tan negativamente como Pablo iba a hacer más tarde. Notable a este respecto es la descripción del discípulo Ananías, de Damasco (uno de los supuestos objetivos de Saulo), como “hombre piadoso según la Ley” (Hch 22,12)¹⁰⁰. Nos quedamos preguntándonos, por tanto, si estos factores, pese a su indudable importancia, proporcionan suficiente explicación del celo persecutorio de Pablo.

Por mi parte, hace mucho que he llegado a la conclusión de que las explicaciones antes apuntadas pasan por alto una importante dimensión de lo que Pablo tenía en mente al atribuir su persecución de la Iglesia explícitamente a su “celo”¹⁰¹.

c. Saulo el celante

Si hay una palabra que caracteriza la actitud de Saulo antes de su conversión, es “celo”. De hecho, este es uno de los puntos en los que la narración de Lucas concuerda plenamente con los recuerdos del propio Pablo:

- Hch 22,3-4: “educado estrictamente en la Ley de nuestros padres, estaba lleno de celo por Dios (*zēlōtēs tou theou*), como lo estáis todos vosotros hoy día. Y perseguí a muerte este Camino...”.
- Gál 1,13-14: “[yo] perseguía encarnizadamente a la Iglesia de Dios y trataba de destruirla, y progresé en el judaísmo más que muchos de mi pueblo contemporáneos míos, dado mi extraordinario celo por las tradiciones de los antepasados (*zēlōtēs tōn patrikōn mou paradosēōn*)”.
- Flp 3,6: “en cuanto al celo (*zēlos*), perseguidor de la Iglesia”.

¹⁰⁰ En demostración de que Ananías no es una invención lucana presentan buenos argumentos Wilson, *Gentiles*, 162-165, y N. Taylor, *Paul, Antioch and Jerusalem* (JSNTS 66; Sheffield: Sheffield Academic, 1992), 65-66.

¹⁰¹ He expuesto mi argumento en varios artículos, entre ellos “Paul’s Conversion – a Light to Twentieth-Century Disputes”, en J. Ådna *et al.* (eds.), *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche*, P. Stuhlmacher Festschrift (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 77-93, reeditado en *The New Perspective on Paul*, cap. 15; brevemente en *Galatians*, 60-65. Es sorprendente que sean tantos los autores que no se han dado cuenta de la luz que arroja sobre la cuestión el tema del “celo”. Por ejemplo, Gnika, *Paulus*, 37-38; Peerbolte, *Paul*, 143-146; Schnelle, *Paul*, 85-86, e incluso Hengel, *Pre-Christian Paul*, 84, a pesar de 70-71, *Acts*, 8,3, y su obra anterior *The Zealots* (1961, ²1976; trad. ingl. Edimburgo: Clark, 1989). Pero véase también Haacker, *Paulus*, 84-90.

Sabemos que Pablo podía emplear el término *zēlos* tanto positiva como negativamente¹⁰². Y en dos o tres de estos pasajes la referencia es principalmente a su devoción a Dios y a la Torá, entendida y practicada con arreglo a las *halakot* farisaicas. Pero no hay que inferir que al describirse a sí mismo como *zēlōtēs* Pablo se estaba declarando miembro del partido radical (“los zelotas”) que años después iba a encabezar la rebelión contra Roma¹⁰³. El término en cuestión no adquirió el significado de “zelota” hasta veinticinco o treinta años después de la conversión de Pablo¹⁰⁴. Lo notable en el uso de Flp 3,6, sin embargo, es que Pablo recordaba su “celo” como más claramente expresado en su persecución de la Iglesia: “en cuanto al celo, perseguidor”. Además, para Saulo el fariseo, el “celo” había sido una de las principales razones de su confianza “en la carne”; razón que solo cede en importancia a su condición de “intachable”, en lo que obviamente es un *crescendo* (Flp 3,4-6). Y no solo debemos observar el cambio radical de valoración que él procede a indicar (3,7-8). Para Pablo el cristiano, ese “celo” anterior era algo que no podía sino lamentar ahora. ¿Qué era, pues, ese “celo” que él valoraba tanto como fariseo estricto y que encontró su expresión más alta en la persecución? ¿En qué sentido era Pablo *zēlōtēs*?

La pista se encuentra en el uso anterior del tema “celo(s)” (hebreo, *qn'*) en la Torá: el mismo Yahvé se muestra “celoso” al insistir en que Israel no debe adorar a ningún otro dios, sino mantenerse fiel a él¹⁰⁵. E. Reuter señala que la relación entre Yahvé y sus adoradores “se caracteriza por una intolerante pretensión de exclusividad: es deseo de Yahvé ‘ser el único Dios

¹⁰² Positivamente (“celo, ardor”): 2 Cor 7,7.11; 9,2; 11,2; negativamente (celos, envidia): Rom 13,13; 1 Cor 3,3; 2 Cor 12,30; Gál 5,20.

¹⁰³ Como suponía J. B. Lightfoot (*Galatians*, 81-82); también J. Taylor, “Why Did Paul Persecute the Church?”, en G. N. Stanton / G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity* (Cambridge: Cambridge University, 1998), 99-120; cf. M. R. Fairchild, “Paul’s Pre-Christian Zealot Associations: A Re-examination of Gál 1,14 y Hch 22,3”: *NTS* 45 (1999) 514-532. Para un breve análisis de las diversas opiniones sobre las connotaciones políticas/nacionalistas del término *zēlōtēs*, véase T. Seland, “Saul of Tarsus and Early Zealotism”: *Reading Gal 1,13-14 in Light of Philo’s Biblica* 83 (2002) 449-471. Davies es escueto: “ese ‘partido’ no existía en la época de Pablo” (“Paul”, 681).

¹⁰⁴ Véase *Jesús recordado*, 324-325, donde señalo que Josefo no utiliza el término “zelota” hasta el momento de referir la rebelión misma y que, cuando antes emplea *zēlōtēs*, lo hace en el sentido de “alguien extremadamente interesado y activo en una causa”, incluido él mismo (*Vida*, 11). En los LXX es Dios el que es descrito como *zēlōtēs* (Éx 20,5; 34,14; Dt 4,24; 5,9; 6,15).

¹⁰⁵ Íx 20,5; 34,14; Dt 4,23-24; 5,9; 6,14-15; 32,21; 11Q Templo 2,12-13. Hengel observa que el adjetivo “celoso” es aplicado solo a Dios (*Zealots*, 146).

para Israel y... no está dispuesto a compartir su exigencia de adoración y amor con ningún otro poder divino”¹⁰⁶.

Estos “celos” de Yahvé eran vistos como el modelo necesario para el “celo” de Israel: un celo por ser santos como Yahvé es santo (Lv 19,2); en otras palabras, un ardiente deseo de conservar la identidad de Israel como pueblo elegido por Dios, una apasionada preocupación por proteger la santidad de Israel frente a otras naciones. En una serie de episodios conservados como tradición popular por muchos judíos, ese celo se expresó en acciones violentas para evitar o frenar una renuncia de Israel a su condición de pueblo elegido por Dios; es decir, para impedir o contrarrestar toda adulteración o puesta en peligro de la santidad distintiva de Israel. Los “celos” de Dios relativos a la necesidad de que Israel lo adorase solo a él tenían un reflejo directo en el “celo” que defendía y reforzaba las divisiones que separaban a Israel de las (otras) naciones.

El más famoso de los héroes animados de celo es Pinjás, quien, cuando un israelita llevó a una mujer madianita a su tienda (a la vista de la comunidad de Yahvé), inmediatamente mató a los dos, “porque tenía celo por Dios” (Nm 25,6-13). El celo de Pinjás es entendido como un reflejo directo de los celos de Yahvé¹⁰⁷. El celo mostrado en esa sola acción le valió ser frecuentemente recordado y alabado¹⁰⁸, además de convertirse en modelo e inspiración para los posteriores zelotas¹⁰⁹. Muchos otros héroes eran celebrados por su “celo”.

- Simeón y Leví estaban “encendidos de celo por ti [Señor] y horrorizados de la mancha causada a su sangre” (Jdt 9,2-4), lo cual les llevó a cometer una matanza de siquemitas después de la seducción de su hermana Dina por el hijo de Jamor (Gn 34). En el capítulo 30 de

¹⁰⁶ E. Reuter, *qn'*, *TDOT* XIII, 54, con cita de Von Rad, *Old Testament Theology* I, 208. Esta frase de Pablo en su apología de 2 Corintios: “Estoy celoso de vosotros con celos de Dios” (2 Cor 11,2), es un eco directo de estos celos divinos.

¹⁰⁷ “Como el celo de Josué por Moisés (Nm 11,29), el de Pinjás por Yahvé realiza los celos de Yahvé... que de otro modo habrían consumido a todo Israel” (Reuter, *qn'*, *TDOT* XIII, 56). A. Stumpff ya había observado (*TDNT* II, 879) que el término “celo” se encuentra vinculado a “enojo” (Dt 29,20) y a “ira” (Nm 25,11; Ez 16,38.42; 35,6; 38,19; véase 1QH 17[=9].3; 4Q400 1.1.18; 4Q504 frag. 1-2 col. 3.10-11; 5,5); similarmente Hengel, *Zealots*, 146-147. La importancia de Pinjás como precedente “clásico” de Pablo se ha reconocido ampliamente (cf., por ejemplo, Haacker, *Paulus*, 89 n. 130).

¹⁰⁸ Sal 106,28-31 (el hecho “le fue reconocido como justicia”); Eclo 45,23-24 (“tercero en gloria por haber sido celoso del temor de Dios”); 1 Mac 2,26.54 (“Pinjas, nuestro antepasado, por su profundo celo alcanzó la alianza de un sacerdocio eterno”); 4 Mac 18,12.

¹⁰⁹ Hengel, *Zealots*, cap. 4.

Jubileos, la venganza por la deshonra de Dina (vv. 4-5) y la protección de la santidad de Israel de su profanación por gentiles (vv. 8, 13-14) es para ellos justicia (v. 17).

- El “celo por el Señor” de Elías se expresó plenamente en su victoria sobre los profetas de Baal (¡y la ejecución de ellos!)¹¹⁰.
- Matatías desencadenó la rebelión contra los sirios cuando, “inflamado de celo”, emulando “en su celo por la Ley la gesta de Pinjás”, ejecutó al oficial sirio y al judío que había consentido en apostatar ofreciendo el sacrificio prohibido (1 Mac 2,23-26). Matatías convocó a la sublevación gritando: “Todo el que sea celoso de la Ley y defienda la alianza, ¡que me siga!” (2,27; Josefo, *Ant.*, 12.271), y su testimonio en el lecho de muerte es un himno de alabanza al celo y a los héroes de Israel (1 Mac 2,51-60)¹¹¹.
- Qumrán expresa esa manera de entender el “celo”, es decir, dirigido *contra* otros: “Cuanto más me acerco [a Dios], más lleno de celo (*qn'ṭhi*) contra todos los productores de iniquidad y todos los hombres de la mentira” (Vermes) (1QH 6[= 14],14; similarmente 10[= 2],15).
- Filón muestra la misma actitud cuando, posiblemente una década antes de la actividad de Pablo como perseguidor, advierte de que “hay miles... que son celosos de las leyes (*zēlotai nomōn*), guardianes estrictos de las costumbres ancestrales, inexorables con los que hacen algo por subvertirlas” (*Spec. leg.*, 2.253)¹¹².
- Este espíritu está reflejado también en la Misná: “Si uno tiene relaciones sexuales con una aramea, los celantes pueden caer sobre él. Si un sacerdote oficia en estado de impureza, sus hermanos los sacerdotes no lo llevarán ante el tribunal, sino que los sacerdotes

¹¹⁰ 1 Re 18,40; 19,1.10.14; Eclo 48,2-3; 1 Mac 2,58. Entre los profetas de Baal habría habido israelitas que se habían puesto al servicio de Baal. Véase también Éx 32,26-29 y 2 Re 10,16-28.

¹¹¹ Cummins concluye: “La colocación de los temas y términos en Gál 1,13-14 sugiere que, en su vida anterior como fariseo lleno de celo, Pablo se situó firmemente en la tradición de los Macabeos” (*Paul and the Crucified Christ*, 132).

¹¹² Similarmente *Spec. leg.*, 1.54-57: “Pero si algún miembro de la nación traiciona el honor debido al Uno, que sufra las penas más rigurosas... Y conviene que a todos los que tienen celo (*zēlos*) por la virtud se les permita infligir castigos espontáneamente y al momento, sin llevar al infractor ante juez, tribunal o magistrado de ningún tipo, a fin de que puedan dar rienda suelta a los sentimientos que los dominan, al odio del mal y el amor a Dios, que les piden castigar sin compasión a los impíos” (1.54-55), y pone como ejemplo a Pinjás (1.56). Véase Seland, “Saul of Tarsus”, 456-468.

jóvenes lo sacarán fuera, al patio, y le abrirán el cráneo a palos” (*m. San.* 9.6)¹¹³.

A la luz de estos datos, tres rasgos en particular distinguen la tradición del “celo por el Señor/la Torá”:

1. Surgió ante la deprimente realidad de que muchos judíos no observaban la Ley, particularmente en cuanto significaba que el carácter de Israel como pueblo elegido por Dios era amenazado o corrompido por otros dioses y pueblos¹¹⁴.
2. El celo podía ir dirigido tanto contra otros judíos (acomodaticios) como contra extranjeros cuyo proceder contribuyese a borrar aquello que caracterizaba a Israel como un pueblo aparte¹¹⁵.
3. Generalmente, el celo implicaba violencia y derramamiento de sangre, como correspondía (desde la perspectiva de los celantes) al grave peligro de que se perdiese el carácter separado y exclusivo de Israel y su santidad ante Dios¹¹⁶.

Lo inmediatamente llamativo en esta percepción es que los tres rasgos son también manifiestos en la descripción de la actividad persecutoria de Pablo, sobre todo porque está dirigida contra otros judíos (los helenistas) y porque él la recordaba como feroz. El más interesante corolario es, pues, que el primero de estos tres rasgos responde a nuestra pregunta inicial: “¿Por qué perseguía Saulo?”. La respuesta que ofrece es que Saulo perseguía porque consideraba a los helenistas (§ 24) una amenaza para la condición de Israel de pueblo separado para Dios¹¹⁷. Esto podía ser descrito también

¹¹³ Otros casos en los que el celo se expresa en acciones violentas son 2 Sam 21,2: “Saul intentó exterminarlos [a los gabaonitas], llevado del celo por el pueblo de Israel y Judá”; y 2 Re 10,16: Jehú manifiesta su “celo por el Señor” matando a los partidarios de Ajab. Haacker cita también Éx 32,26-29 y Jn 16,2 (*Paulus*, 88-89).

¹¹⁴ Este aspecto del “celo” no simplemente como celo por la Ley, sino también por mantener las líneas divisorias entre Israel y los demás pueblos es algo que suele pasar inadvertido; véase, por ejemplo, Schnelle, *Paul*, 85-86.

¹¹⁵ Sin duda, entre los “pecadores e impíos” de 1 Mac 1,34 y 2,44.48 estaban incluidos aquellos a los que los Macabeos consideraban judíos apóstatas, israelitas que habían abandonado la Ley; véase mi “Pharisees, Sinners and Jesus”, en *Jesus, Paul and the Law* (Londres: SPCK/Louisville: Westminster John Knox, 1990), 61-86.

¹¹⁶ Como señala Seland, las referencias de Filón confirman la naturaleza violenta del “celo” en cuestión (“Saul of Tarsus”, 466-468).

¹¹⁷ Buscando una respuesta a la pregunta “¿por qué el judaísmo de la corriente principal trataba al cristianismo como desviado?”, J. T. Sanders concluye: “Las autoridades judías castigaron al cristianismo naciente... porque los acontecimientos llevaban a los guardianes de la identidad judaica a mantener las líneas divisorias del ju-

como celo por la Ley, pero la Ley en su función de baluarte contra las corrupciones y profanaciones procedentes de fuera¹¹⁸.

Para llegar a tal inferencia no es necesario dar por supuesto que los helenistas habían emprendido ya la misión dirigida a no judíos (en Samaría y Antioquía). Puesto que la misión helenista estuvo ocasionada por la persecución (de Saulo, al menos según Hechos), en la datación más probable la actividad persecutoria de Saulo debió de empezar antes del avance misionero en Antioquía. Seguramente, el menosprecio del templo, indicado por la acusación contra Esteban, y la expresión de ideas helenistas (Hch 6,14; 7,48) habrían sido motivo suficiente para irritar a Saulo¹¹⁹. Tampoco debemos olvidar o desdeñar el posible eco que en la denominación “helenistas” había de las políticas y prácticas helenizantes que provocaron la ira de Matatías y dieron origen a la rebelión Macabea (1 Mac 2). Lo más llamativo de todo es, naturalmente, el dato de que Pablo pretendía continuar en las sinagogas de Damasco su acción represora (Hch 9,1-2), lo cual indica que en el curso de su persecución (quizá como resultado de ella) se había producido ya un éxodo de seguidores de Jesús a Damasco, y acaso Saulo sospechaba que allí se estaban potenciando esas políticas de helenización¹²⁰.

Lo cierto es que Pablo, en su celo, veía determinadas actitudes y acciones de algunos helenistas (representativos) como una amenaza para el carácter de Israel como pueblo aparte¹²¹, ya que tendían a superar las líneas divisorias formadas por la Ley y conservadas con su cumplimiento¹²². Si un solo episodio bastó para disparar el celo violento de Pinjás y Matatías, no necesitamos buscar una causa más sustancial o sostenida en el caso de

daísmo, y los cristianos estaban borrando esas líneas de alguna manera” (*Schismatics*, 134-141, 150).

¹¹⁸ Clásicamente expresado en la *Carta de Aristeas*, 139-142: “En su sabiduría, el legislador [es decir, Moisés]... nos rodeó de fuertes empalizadas y muros de hierro para evitar nuestra mezcla con cualquiera de los otros pueblos en cualquier materia, para que nos mantuviéramos puros en cuerpo y alma... Para evitar que nos pervirtiéramos por el contacto con otros pueblos y por la mezcla con influencias nocivas, nos protegió por todos los lados con observancias estrictas relacionadas con la comida y la bebida, así como con el tacto, el oído y la vista, a la manera de prescripciones de la Ley” (Charlesworth).

¹¹⁹ Weiss considera prácticamente seguro que Pablo presenció los debates con Esteban (Hch 6,9-10) y pudo haber entrado en discusión con él (*Earliest Christianity*, 187).

¹²⁰ Cf. Fredriksen, “Judaism”, 548-558.

¹²¹ Ya quedó dicho que la denominación “fariseos” tenía probablemente algo de apodo: “los separados” (*Jesús recordado*, 319 n. 57).

¹²² “Iba a Damasco a poner freno a los insolentes sectarios mesiánicos que intentaban corromper a los numerosos simpatizantes locales del judaísmo, los cuales podían ser extraviados con facilidad” (Hengel / Schwemer, *Paul*, 54).

Saulo¹²³. Dada la mentalidad fundamentalista que mostraba el Saulo precristiano, incluso la sospecha de que los helenistas actuaban como “quintacolumnistas” habría sido suficiente para provocar y justificar una reacción represiva y violenta¹²⁴. A mi entender, una explicación en este sentido parece aclarar mejor el hecho de que Pablo relacione su encarnizada persecución de “la Iglesia de Dios” con ese mismo “celo” (Flp 3,6). El celo persecutorio de Pablo no provenía simplemente del afán de que se guardasen las disposiciones de la Torá (celo por la Ley), sino de una radical determinación de defender la santidad de Israel atacando –¡tratando de destruir! (Gál 1,13.23)– a aquellos judíos que (desde su punto de vista) empezaban a derribar las barreras que mantenían a Israel como pueblo aparte.

25.3 “Estando ya cerca de Damasco, hacia el mediodía”

La tradición de que Saulo se convirtió “en el camino de Damasco”, probablemente a los dos o tres años de la crucifixión de Jesús¹²⁵, ha quedado bien establecida entre el público en general y también entre los historiadores del cristianismo primitivo. De hecho, expresiones como “conversión de camino a Damasco” o “caer(se) del caballo” (alusiva a la caída de Pablo en esa conversión) son ampliamente utilizadas en muy diversos contextos para aludir a un cambio radical en las posiciones mantenidas hasta el momento. Y aunque el propio Pablo nunca dice dónde aconteció realmente su conversión, las implicaciones de Gál 1,17 (tras convertirse fue inmediatamente a Arabia y luego “volvió” a Damasco) son lo bastante coherentes con lo referido en Hechos sobre ese acontecimiento decisivo (Hch 9,3-8; 22,6-11; 26,12-20) para, razonablemente, dejar el asunto fuera de duda.

a. ¿Por qué Damasco?

Es decir, ¿por qué tantos helenistas, habiendo huido de Jerusalén (8,4), fueron a Damasco? Y ¿por qué persiguió Saulo a esos helenistas y no a otros? Las respuestas, casi con seguridad, son parcialmente coincidentes. Un factor principal tuvo que ser la presencia de muchos judíos en Damasco: Josefo narra que más de diez mil quinientos de ellos murieron al ini-

¹²³ “¿Podía alguien en tiempo de Pablo hablar de un celo similar sin evocar el espíritu de Pinjás?” (Becker, *Paul*, 68).

¹²⁴ Pensemos, trasladándonos a nuestra época, en las violentas respuestas provocadas, en los Estados Unidos y Gran Bretaña, por personas simplemente sospechosas de terrorismo después del 11-S y el 7-J.

¹²⁵ Véase *infra*, § 28.1.

cio de la rebelión judía y, lo que quizá viene más al caso, que los judíos de Damasco lograron muchas conversiones entre las viudas de los damascenos (*Guerra*, 2.560-561; cf. 7.368). Otro factor podría haber sido que el etnarca del rey nabateo Aretas IV podía ejercer por entonces en Damasco cierto poder político y casi militar (2 Cor 11,32)¹²⁶. Probablemente, una misión de disciplina interna (judía)¹²⁷ se podía llevar a cabo con más facilidad en situaciones en las que el dominio romano fuera menos directo, y Cesarea y la región costera (Hch 8,40) debían de estar a la sazón mucho más vigiladas por las autoridades romanas. Además, Damasco tenía históricamente estrechos vínculos con Israel, hallándose a solo unos 220 kilómetros de Jerusalén¹²⁸. Pero ¿por qué no Samaría (Hch 8)? Quizá la misión de Felipe había sido un episodio aislado, habiendo optado la mayoría de los helenistas huidos por evitar el territorio samaritano. Entonces, ¿por qué no Galilea? Probablemente porque Galilea era un destino obvio para los helenistas, y acaso porque el traslado de muchos seguidores de Jesús a Jerusalén había dejado activas pocas comunidades de sus primeros discípulos¹²⁹. Por último, en lo tocante a una hipotética conexión de la huida de los helenistas con Qumrán, la cuestión es casi totalmente oscura¹³⁰.

Lo esencial, obviamente, es que la influencia de “los seguidores del Camino” (9,2) se había extendido a la importante comunidad judía de Damasco. Aquellas sinagogas podían haber sido ya influidas directamente desde Galilea. Las distancias eran tales que noticias de la misión de Jesús en el norte de Galilea muy posiblemente habían llegado a Damasco, como también es concebible que no pocos judíos damascenos hubieran bajado a Galilea a ver y escuchar por sí mismos. Pero no hay razón para poner en cuestión el dato básico implícito en el relato de Lucas: algunos (¿muchos?) helenistas que habían abandonado Jerusalén durante la pri-

¹²⁶ Véase *infra*, § 28.1b.

¹²⁷ Véase *supra*, § 25.2a.

¹²⁸ Sobre la historia de Damasco y su comunidad judía, cf. Hengel / Schwemer, *Paul*, 55-61.

¹²⁹ Véase § 24 n. 229. Pero la pregunta “¿por qué no Galilea?” debe ser respondida por los que consideran Galilea un centro del cristianismo primitivo y más abierta a la helenización de lo que me pareció a mí en *Jesús recordado*, § 9.6.

¹³⁰ En CD 6,5.19 se habla de “los convertidos de Israel que dejaron la tierra de Judá y vivieron en la tierra de Damasco... los que se incorporaron a la alianza en la tierra de Damasco” (también 8,21; 19,33-34; 20,12). Para varias interpretaciones de “Damasco” en CD, véase G. Vermes, *An Introduction to the Complete Dead Sea Scrolls* (Minneapolis: Fortress, 1999), 233 n. 8. Ciertamente es curioso que DC 7,12-21 utilice el mismo pasaje (Am 5,26.27) que aparece en el discurso de Esteban (Hch 7,42-43, aunque Hch 7,34 tiene “Babilonia” en vez de “Damasco” de Amós y CD) y lo vincule con la profecía de Balaán sobre una estrella que surge de Jacob (Nm 24,17).

mera oleada de persecución acabaron en Damasco¹³¹. Que la comisión de Pablo fuera a las sinagogas de Damasco sugiere que los helenistas llegados a esa ciudad habían provocado, atestiguando su fe en el Mesías Jesús, considerable intranquilidad en la comunidad judía local. Y las palabras de Pablo sobre el “celo” que lo impulsó inducen a pensar que el testimonio de los helenistas había logrado atraer un buen número de simpatizantes y de prosélitos no judíos vinculados a las sinagogas. Probablemente debemos abstenernos de hablar de “iglesia” de Damasco, como hace Lucas. Informes de reuniones de “discípulos” (9,10.19.25) en distintas casas, sin intenciones cismáticas, en las que (a ojos de Saulo) se propagaban ideas subversivas de los helenistas, habrían bastado para que Saulo, en su celo, reaccionase airadamente¹³².

Cualesquiera que fueran las razones de los que habían huido a Damasco y de Pablo el perseguidor, se puede dar suficiente crédito a la tradición de que fue en el camino de Damasco (ya cerca de esas ciudad [9,3]) donde tuvo lugar el acontecimiento conocido como la “conversión” de Saulo. Ya he expuesto de manera sinóptica el núcleo de los tres relatos ofrecidos por Hechos de esa conversión (9,1-22; 22,1-21; 26,9-23), señalando las variaciones entre ellas y las coincidencias, palabra por palabra, del encuentro culminante (9,4-6; 22,7-10; 26,14-16), típicos ejemplos, a mi entender, del modo en que el relato de la conversión fue narrado no solo por Lucas, sino también dentro de las comunidades primitivas¹³³. Pero

¹³¹ Entre los indicios de que Lucas pudo servirse aquí de buena tradición están las referencias a los discípulos de Damasco como “los del Camino” (9,2; también 22,4) y “los santos” (9,13; cf. 26,10), las cuales aparecen en el cap. 9 por primera vez en Hechos. Ananías (véase *supra*, n. 100) no debía de ser un helenista propiamente dicho, sino un judío damasceno convencido por los helenistas recién llegados (22,12 lo describe como “un hombre devoto conforme a la Ley y acreditado” por todos los judíos de Damasco); pero, según 22,14, el mismo Pablo asociaba “el Camino” con la devoción a la Ley y los profetas.

¹³² Véase también Hengel / Schwemer, *Paul*, 80-90; sobre la improbabilidad de que Saulo estuviera activo como perseguidor en Damasco en vez de en Judea, cf. 341 n. 163.

¹³³ *Jesús recordado*, 255-257. Véase también A. M. Schwemer, “Erinnerung und Legende. Die Berufung des Paulus und ihre Darstellung in der Apostelgeschichte”, en L. T. Stuckenbruck *et al.* (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity* (WUNT 212; Tübinga: Mohr Siebeck, 2007), 277-298. Marguerat señala que los tres relatos abarcan la referencia lucana de la misión de Pablo: “La historia de la misión entre los gentiles se desarrolla enteramente dentro del espacio delimitado por este acontecimiento revelador... el narrador hace que la conversión de Saulo funcione como una clave hermenéutica... la ilustración emblemática de que a través de esta misma ruptura la fe cristiana conserva una fidelidad básica al Dios de los antepasados” (*First Christian Historian*, 203-204).

más importante aquí para nosotros es que tenemos referencias del propio Pablo a su conversión: 1 Cor 9,1; 15,8; 2 Cor 4,6 (probablemente); Gál 1,15-16, y Flp 3,7-8.

- 1 Cor 9,1: “¿No soy yo apóstol? ¿No he visto a Jesús, nuestro Señor?”.
- 1 Cor 15,8: “Y al final de todos se me apareció también a mí, siendo como soy abortivo”.
- 2 Cor 4,6: “Es el Dios que dijo: ‘Hágase la luz de las tinieblas’, el que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Jesucristo”¹³⁴.
- Gál 1,15-16: “Pero cuando quiso aquel que me puso aparte desde el vientre de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que yo lo anunciara entre los gentiles”.
- Flp 3,7-8: “Cualquier ganancia que yo tuviera la he llegado a juzgar pérdida a causa de Cristo. Más aún: juzgo todo pérdida ante el valor sublime del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor”.

Como veremos, el grado de correspondencia de los relatos de Hechos con los recuerdos del propio Pablo permite trazar en sus líneas principales la conversión de Saulo. Conocida esa base común, derivada de lo narrado por el mismo protagonista del suceso y de lo que Lucas escuchó y volvió a referir, resultan insignificantes las variaciones originadas por la narración oral entre los relatos de Hechos¹³⁵.

b. “¿No he visto a Jesús, nuestro Señor?” (1 Cor 9,1)

Difícilmente se puede poner en cuestión el convencimiento de Pablo de que había visto a Jesús, es decir, a Jesús resucitado de entre los muertos y hecho presente desde el cielo. Es obvio que él no dudaba de que ese Jesús se le había aparecido, así como antes se había aparecido a Pedro y a los Doce (1 Cor 15,8). También en los relatos de Hechos abunda el aspecto visual:

- “una luz del cielo” (9,3), Saulo cegado y curado (9,8.18), “el Señor Jesús se te apareció” (9,17).

¹³⁴ Probablemente, la mayoría de los comentaristas comparten la opinión de que 2 Cor 4,6 alude a la conversión de Pablo; véase el estudio en M. Thrall, *2 Corinthians* (ICC, 2 vols.: Edimburgo: Clark, 1994, 2000), 316-320, bibliografía en 316 n. 878; también Schnelle, *Paulus*, 80-81. Véase *infra*, § 25.4a.

¹³⁵ Hablar de “discrepancias” o “desacuerdos” en relación con las diferencias entre los relatos de Hechos es reflejar una frecuente idea errónea de cómo era (y es) comunicada la tradición; véase *Jesús recordado*, § 8.

- “una gran luz del cielo” (22,6), “yo no podía ver a causa del resplandor de aquella luz” (22,11), vista recobrada (22,13), elegido “para ver al Justo” (22,14).
- “una luz del cielo, más brillante que el sol” (26,13), “para esto me he aparecido a ti, para nombrarte servidor y testigo de lo que has visto” (26,16), “no fui desobediente a la visión celestial” (26,19).

No hay que pasar por alto el eco de esas descripciones que se encuentra en 2 Cor 4,6: brilló la luz y Pablo vio la faz de Jesucristo. Tampoco el eco más débil de Gál 1,15-16 en Hch 22,14. Y en Flp 3,8 se habla del “conocimiento de Jesucristo” de un modo ya intensamente personal¹³⁶.

¿Va la tradición en el sentido de que Saulo reconoció a Jesús y que en ese instante se convirtió a la fe en él? Notemos que, en los relatos de Hechos, Saulo llama *kyrie* (“Señor”) a la figura bañada de luz¹³⁷. Bien podría ser un tratamiento apropiado para esa figura, más que una confesión inmediata de que el *kyrios* luminoso es Jesús; después de todo, Saulo se dirige inicialmente a él con una pregunta: “¿Quién eres, *kyrie*?” (9,5; 22,8; 26,15). Pero el convencimiento de que esa experiencia fue una visión de Jesús pudo tenerlo en el mismo instante (“Yo soy Jesús, a quien tú persigues”, es parte integrante del núcleo narrativo: 9,5; 22,8; 26,15) o surgir inmediatamente después, tras oír Pablo a los primeros cristianos con los que enseguida se asoció. En cualquier caso, la implicación de que ese episodio procede del recuerdo del propio Pablo (y no simplemente de Lucas) es que Saulo no fue a ver a las autoridades de las sinagogas damascenas, como de otro modo tendría que haber ocurrido, sino que buscó a uno o más de aquellos a los que pensaba perseguir o fue buscado por ellos¹³⁸. Así pues, lo que vio/experimentó debió de ser suficientemente impresionante para obligarle a detenerse y cambiar de propósito. Esto implica, a su vez, que Lucas tuvo la fortuna de contar con buena tradición para mucho de lo narrado en Hch 9,8-19.

La pregunta sobre qué clase de “visión” fue aquella ya nos la hemos planteado¹³⁹. Aquí simplemente necesitamos señalar de nuevo: 1) que, a

¹³⁶ Schnelle, *Paulus*, 81.

¹³⁷ La luz, como sabemos, es una característica de las figuras celestiales en sus apariciones; véanse, por ejemplo, los datos ofrecidos por Barrett, *Acts* I, 449.

¹³⁸ Lucas no explica por qué Pablo se dirigió o fue llevado a “la casa de Judas”, en “la calle llamada Recta”, ni si el tal Judas era un creyente (Hengel y Schwemer, *Paul*, 81, creen que no); sobre Ananías, véase n. 100, *supra*.

¹³⁹ *Jesús recordado*, 872-874.

diferencia de otras apariciones, esta se produjo, al parecer, directamente desde el cielo; 2) que Lucas no duda en llamarla “visión celestial” (Hch 26,19), y 3) que el mismo Pablo refiere que Dios tuvo a bien “revelar en mí a su Hijo” (Gál 1,16)¹⁴⁰. No se puede negar, por tanto, la presencia de un fuerte elemento visionario y subjetivo. Pero el factor principal es que Pablo experimentó el encuentro como un *ver* a Jesús. Aun cuando llegáramos a deducir que la idea de que había *visto* a Jesús le fue dada después del acontecimiento, que su adhesión a la causa que él había estado persiguiendo le ocasionó cierta “reconstrucción biográfica”¹⁴¹, queda el hecho de que fue de ese modo como posteriormente —es decir, más o menos desde el principio— entendió Pablo lo que le había sucedido. Su pregunta a los corintios (1 Cor 9,1) exige, obviamente, una respuesta afirmativa: “¡Sí, yo he visto a Jesús, nuestro Señor!”.

c. ¿No soy yo apóstol? (1 Cor 9,1)

El otro rasgo común a los varios relatos y referencias es que Pablo experimentó como una encomienda su encuentro con Jesús resucitado. Casi más importante que cualquier otra cosa para el futuro camino de Pablo fue su convencimiento de que en aquella ocasión él había recibido el encargo no solo de hacerse apóstol (1 Cor 9,1; Gál 1,1) sino, más específicamente, de ser un *apóstol de los gentiles* (Rom 1,5; 15,15-16). Esta es claramente la implicación de 1 Cor 15,8: en la aparición de Cristo, él fue designado como uno del selecto grupo de apóstoles (“al final de todos”) que recibieron el encargo de predicar el Evangelio (15,9-11)¹⁴², entendiéndose

¹⁴⁰ “En mí” es una mejor traducción de *en emoi* que “a mí”, a pesar de BDF § 220(1), RSV/NRS. Cuando Pablo quiere utilizar un dativo con el verbo “revelar”, lo hace (1 Cor 2,10; 14,30; Flp 3,15). “En mí” de Gál 1,16 concuerda con “en mí” de Gál 2,20; cf. 2 Cor 4,6: “en nuestros corazones”. B. R. Gaventa, *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament* (Filadelfia: Fortress, 1986), arguye que el paralelo de *en tois ethnesin* sugiere que *en* tiene en ambos casos el sentido de “a” (27); el sentido más natural de la última frase es, sin embargo, “entre los gentiles”.

¹⁴¹ Bibliografía en Segal, *Paul the Convert*, 28. L. Bormann, “Autobiographische Fiktionalität bei Paulus”, en Becker / Pilhofer (eds.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, 106-124, cita a H. Winter, “The Truth of the autobiography is always only a truth for his author” (113).

¹⁴² Considero conveniente repetir el comienzo de mi nota en *Theology of Paul*, 331 n. 87: El término *ektrōma* denota “nacimiento prematuro”. Como puede implicar deformidad a veces relacionada con ese nacimiento, quizá se originó como un sarcasmo contra Pablo de sus adversarios (“anomalía”, “monstruosidad”). Probablemente, Pablo lo tomó para indicar que su nacimiento (como creyente) fue prematuro, forzado para adelantarlo, a fin de que pudiera ser incluido en el círculo de apóstoles antes de que este se cerrara (“al final de todos”). Véase mi *Jesus and the Spirit*, 101-102; Fee, *1 Co-*

“apóstol” todavía en su sentido básico de “mensajero, enviado”, es decir, alguien enviado con la misión de ser portavoz de otro o su representante¹⁴³. En 2 Cor 4,6 tenemos el texto culminante de la comparación y el contraste por Pablo de su propio ministerio con el de Moisés (2,14-4,6). Y en Gál 1,15-16, Pablo indica explícitamente que el propósito de Dios al revelar en él a su Hijo fue que anunciase la Buena Noticia (*euangelizesthai*) de Cristo entre los gentiles.

También aquí lo referido en Hechos guarda estrecha correspondencia con los recuerdos de Pablo: al igual que el elemento visual, el encargo es una parte sólida en el repertorio de relatos sobre la conversión de Pablo. Nótese, sin embargo, el interesante detalle de que, mientras que el breve diálogo entre el Jesús celestial y Saulo pertenece a la parte central y sólida de los varios relatos, el encargo es el elemento más variable de todos.

- En 9,15, esa encomienda es indicada solo en la visión de Ananías (Saulo es un instrumento elegido por Dios para llevar su nombre ante los gentiles), aunque la implicación de lo referido a continuación es que Saulo había experimentado alguna suerte de encargo (9,20.27-29).
- En el segundo relato, solo se hace una breve referencia a la encomienda en la parte misma de la conversión (“serás testigo de él ante todos los hombres” [22,15]), que es confirmada luego mediante una visión explícita en el templo de Jerusalén (“yo te enviaré lejos, a los gentiles” [22,21]).
- En el tercer relato, sin embargo, el encargo lo hace explícitamente y con algo más de extensión el mismo Jesús resucitado, allí donde se produce el encuentro en el camino de Damasco (26,16-18): “Los gentiles, a los que yo te envío a abrirles los ojos, para que se conviertan de las tinieblas a la luz” (26,17-18).

La repetición de este tema, pese a la variación en el modo como es presentado, seguramente se debe a que era un elemento firme en las múltiples transmisiones orales de la conversión de Pablo: cabe suponer que Lucas había oído varias veces narrar el relato, al igual que lo volvió a narrar él mismo.

rinthians, 732-734, e *infra*, § 29 n. 50. Véase también M. W. Mitchell, “Reexamining the ‘Aborted Apostle’: An Exploration of Paul’s Self-Description in 1 Corinthians 15,8”: *JSNT* 25 (2003) 469-485.

¹⁴³ Véase *infra*, § 29.3.

¿Qué hacer de todo esto? Sin esfuerzo se puede aceptar que la experiencia de Saulo en el camino de Damasco encerró un elemento visual y un elemento auditivo¹⁴⁴. Fuese lo que fuese lo que oyó, sin duda tuvo fuerza suficiente para convencerlo de que debía unirse al grupo de hermanos a los que él se había puesto a perseguir. En esto, como en la cuestión de qué había visto, su percepción se hizo indudablemente más clara con el tiempo: es improbable, por ejemplo, que la noción de “apostolado” le hubiese acudido espontánea a la mente en un primer momento. Lo que podemos decir es que, en su Carta a los Gálatas, Pablo reiteró con incesante énfasis que él había recibido su encargo directamente “mediante Jesucristo”, y su Evangelio directamente “mediante una revelación de Jesucristo” (Gál 1,1.12), texto cuya correlación con 1,16 (“tuvo a bien revelar en mí a su Hijo”) casi ciertamente indica que en los dos versículos anteriores Pablo se refiere también a su experiencia en el camino de Damasco. Además, como sabemos, él se consideraba “apóstol de los gentiles” (Rom 11,13); la “gracia y el apostolado” que había recibido era conducir gentiles a la obediencia de la fe (Rom 1,5; 15,15-16). Nada hace pensar que él se viese primero como apóstol de los judíos y que solamente después (¿tras fracasar la acción misionera entre ellos?)¹⁴⁵ llegase a la conclusión de que era mejor desarrollar su apostolado entre los gentiles¹⁴⁶. Si algo veía claro al mirar atrás, era que el Señor resucitado le había encomendado ser su misionero/apóstol entre los gentiles, al encontrarse con él “ya cerca de Damasco”¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Ambos elementos se encuentran en muchos testimonios de “llamadas” experimentadas por profetas; véase, por ejemplo, Is 6,1-13; Jr 1,4-13; Ez 2,1-3,13; Am 7,14-8,3.

¹⁴⁵ Así F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles* (SNTSMS 56; Cambridge: Cambridge University, 1986), 28-32; ed. revisada (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 69-82; también muy particularmente, Segal, en referencia a Rom 7 (*Paul the Convert*, cap. 7).

¹⁴⁶ Gál 1,21 con 2,7-9 implica claramente que la primera actividad misionera de Pablo fue entre los gentiles. Sobre Gál 1,17 véase *infra* (§ 25.5b). T. L. Donaldson, *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World* (Minneapolis: Fortress, 1997), argumenta que Gál 5,11 se refiere a un tiempo en el que Pablo predicó la circuncisión (278-284), desempeñando el papel de Eleazar en la conversión de Izates (Josefo, *Ant.*, 20,43-46), pero su tesis no tiene suficientemente en cuenta el carácter, los objetos y la finalidad del “celo” de Pablo, cuya intención era más probablemente oponerse a la inclusión de prosélitos gentiles que estimularla; cf. su tratamiento del tema (286, 290, 292). Véase mi *Galatians* (BN¹C; Londres: Black, 1993), 278-280; Martyn, *Galatians*, 167-168 y 476-477.

¹⁴⁷ En esto estoy de acuerdo con S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (WUNT 2.4; Tübinga: Mohr Siebeck, 1981/Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 60, 65-66, 95. “Es perfectamente claro que al componer la Carta a los Gálatas el apóstol estaba convencido de que la autorrevelación de Jesús resucitado cerca de Damasco ya contenía su envío a los gentiles” (Riesner, *Paul's Early Period*. 235).

d. *Enviado a los gentiles*

El reconocimiento de que Saulo entendió su encuentro en el camino de Damasco ante todo como una llamada a predicar la buena noticia sobre el Hijo de Dios a los gentiles (Gál 1,16) tiene varios corolarios importantes.

1) La cuestión de si lo más adecuado es hablar de *conversión* o de *encomienda* de Pablo se vuelve más bien insustancial¹⁴⁸. Por supuesto, no hay que pensar que Saulo se convirtió de una religión a otra, abandonando el judaísmo para abrazar el cristianismo¹⁴⁹. Ya ha quedado dicho lo suficiente sobre el estado embrionario del segundo y sobre la situación de diversidad e indefinición de ambos en aquellos tiempos, por lo cual esa simplificación tan excesiva podemos rechazarla como totalmente anacrónica e inaceptable desde el punto de vista histórico¹⁵⁰. Sin embargo, difícilmente podemos evitar referirnos a la experiencia de Pablo con la palabra “conversión”; el giro de ciento ochenta grados que reconoce el propio Pablo (Flp 3,7) fue una “conversión” tan palmaria como podamos imaginar¹⁵¹. La única aclaración requerida es que no fue conversión de una religión a otra, sino de una forma del judaísmo del Segundo Templo a otra, esto es, del farisaísmo al mesianismo de Jesús; conversión, podríamos decir también, de un judaísmo cerrado a un judaísmo abierto¹⁵². No hay razón, pues, para situar las dos

¹⁴⁸ Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, 7-23: “Llamada más que conversión”.

¹⁴⁹ Véase, por ejemplo, W. D. Davies, “Paul and the People of Israel: *NTS* 24 (1977-78) 4-39: “Al aceptar a Jesús, un judío, como Mesías, no le parecía que estuviera cambiando a una nueva religión, sino que había encontrado la expresión e intención final de la tradición judía dentro de la que él mismo había nacido”; “Pablo no pensaba en lo que nosotros llamamos conversión de una religión a otra; creía simplemente, como judío, haber reconocido la forma final o verdadera de su propia religión” (20, 27).

¹⁵⁰ Véase *supra*, § 20.1 (1); Roetzel, *Paul*, 44-46.

¹⁵¹ “Si cambios tan radicales no son equivalentes a conversión, cuesta imaginar qué lo sería” (Barrett, *Acts* I, 442).

¹⁵² Segal, *Paul the Convert*, 6, 21, 79-84, 113, 117, 147. Véase también S. J. Chester, *Conversion at Corinth: Perspectives on Conversion in Paul's Theology and the Corinthian Church* (Londres: Clark, 2003), 153-164, aunque no percibe los matices en el discurso paulino sobre “judaísmo”: “Pablo no cree haber cambiado simplemente un tipo inferior de judaísmo por uno superior”; “fue el judaísmo como tal lo que Pablo dejó atrás” (162-163). Ahora bien, debemos tener presente que “judaísmo”, cuando este término empezaba a emerger, denotaba un entendimiento específico de lo que hoy describimos como el fenómeno mucho más amplio del “judaísmo del Segundo Templo”, un entendimiento forjado por la resistencia macabea a la helenización política y religiosa (véase *Jesús recordado*, § 9.1 y 2a); en el caso de Pablo, “judaísmo” denotaba lo que podríamos describir más exactamente como “judaísmo farisaico” (véase 29.2a, *infra*).

categorías en contraste o antítesis. “Conversión” corresponde más bien al lenguaje del historiador del cristianismo; “encomienda” tiene más que ver con la idea de Pablo al respecto. Pero ambos términos son perfectamente compatibles¹⁵³.

2) El énfasis en “enviado a los gentiles” ayuda a explicar lo que de otro modo sería una contradicción manifiesta entre Gál 1,11-12 y 1 Cor 15,3:

- Gál 1,11-12: “Yo no recibí (*parelabon*) ni aprendí de hombres el Evangelio, sino mediante una revelación de Jesucristo”.
- 1 Cor 15,3: “Recibí (*parelabon*) como Evangelio (la tradición transmitida): que Cristo murió por nuestros pecados...”.

La explicación es bastante sencilla. Sin duda, Pablo no consideraba que su evangelio fuese diferente del compartido por Pedro, Santiago y Juan (Gál 2,2-9); el evangelio de 1 Cor 15,3-4/5 era el que todos ellos predicaban (1 Cor 15,11). Pero sí había una diferencia: Pablo tenía el convencimiento de que su evangelio estaba también abierto a los gentiles, de que el evangelio recibido en la tradición a él transmitida al producirse su conversión (1 Cor 15,3) era el mensaje sobre el Hijo de Dios que se le había encomendado dar a conocer a los gentiles (Gál 1,16). Esta es la razón por la que Pablo resultaba incómodo a los otros apóstoles: se consideraba ante todo y sobre todo “apóstol de los gentiles”, y como tal había actuado desde su encomienda.

3) Pablo parece querer sugerir que esa encomienda estaba plenamente en continuidad con las recibidas antaño por los profetas de Israel y que de hecho era el encargo de llevar a cabo la misión de Israel con respecto a las naciones. El texto de Gál 1,15-16 parece concebido para producir un eco de Is 49,1-6 y Jr 1,5:

- Gál 1,15-16: “aquel que me puso aparte (*aphorisas*) desde el vientre de mi madre y me llamó (*ek koilias mētros mou kai kalesas*) por su gracia... para que yo lo anunciara entre los gentiles (*en tois ethnesin*)...”.
- Jr 1,5 LXX. Jeremías expresa su convencimiento de haber sido llamado: “Antes de haberte formado en el vientre (*en koilia*), yo te co-

¹⁵³ Hagner critica que yo relacione la conversión de Pablo con “la necesidad de llevar el Evangelio de Cristo a los gentiles”, porque mi formulación “no tiene debidamente en cuenta la importancia de lo sucedido a Pablo en el plano personal” (“Paul as a Jewish Believer”, 102 n. 32). Mi juicio, sin embargo, refleja simplemente el recuerdo que tenía el propio Pablo de su conversión (Gál 1,13-16), y de ningún modo resta importancia a la transformación personal derivada del acontecimiento, como tampoco lo hace Gál 1,13-16.

noía, y antes de que nacieras yo te consagré; te nombré profeta de las naciones (*prophētēn eis ethnē*).

- Is 49,1-6 LXX. Habla el Siervo de Yahvé = Israel (49,3): “Desde el vientre de mi madre pronunció (*ek koilias mētros mou ekalesen*) mi nombre... Mira, te he destinado para una alianza del pueblo, para que seas luz de las naciones/gentiles (*eis phōs ethnōn*), para que la salvación [alcance] hasta los confines de la tierra (*eis sōtērian heōs eschatou tēs gēs*)”¹⁵⁴.
- Probablemente se percibe un eco de Is 49,6 también donde culmina el tercer relato de la conversión de Saulo (Hch 26,23), y Lucas presenta a Pablo y Bernabé citando ese mismo pasaje en Hch 13,47.
- Otras alusiones en cartas paulinas parecen confirmar la idea de que Pablo no dudó en equiparar su función con el papel atribuido al Siervo del Segundo Isaías¹⁵⁵.

Admite, pues, poca duda que Pablo entendía su conversión como una encomienda profética, como la de Jeremías en Jr 1,5¹⁵⁶ y más específicamente en los términos empleados por el Siervo del Segundo Isaías. Esta continuidad entre su vocación y la de Israel (el Siervo de Yahvé) era una parte importante de la interpretación que Pablo hacía de sí mismo. Lo ocurrido en el camino de Damasco *fue* una conversión, un cambio en la idea de Saulo sobre cómo había que realizar la voluntad de Dios respecto a Israel. Pero Pablo veía esa conversión como un abrirse a un mejor entendimiento —de hecho, el correcto— de esa voluntad. Apóstol de los gentiles, sí, mas no por eso *apóstata* de Israel; más bien, *apóstol* de Israel, encargado de realizar el destino de este pueblo como “una luz para las naciones”¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Recordemos que de *heōs eschatou tēs gēs* se hace uso en Hch 1,8.

¹⁵⁵ Rom 10,16 (= Is 53,1); Rom 15,20-21 (= Is 52,15); 2 Cor 6,1-2 (= Is 49,8); Flp 2,16 (cf. Is 49,4). Véase también T. Holtz, “Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus”: *TLZ* 91 (1966) 331-340.

¹⁵⁶ Véase K. O. Sandnes, *Paul – One of the Prophets?* (WUNT 2.43; Tübinga: Mohr Siebeck, 1991), cap. 5 (pero este autor no considera la dimensión “a las naciones” como parte de la llamada); Dunn, *Galatians*, 63-64. La palabra *aphorisas* (“me puso aparte”) de Gál 1,15 podría ser también un juego deliberado con el vocablo para aludir a los fariseos por su denominación informal (= los separados) (véase *Jesús recordado*, 319 n. 57): el “separatismo” de Pablo como fariseo al servicio de la Ley fue sustituido por su “separación” para ser un apóstol al servicio del Evangelio.

¹⁵⁷ Véase mi “Paul: Apostate or Apostle of Israel?": *ZNW* 89 (1998) 256-271. La cuestión de cuándo tomó Pablo conciencia de esto merece siempre ser considerada (como hace Wedderburn, *History*, 85), aunque nunca quede definitivamente resuelta. Véase también A. du Toit, “Encountering Grace: Towards Understanding the Essence of Paul’s Conversion Experience”, *Focusing on Paul*, 57-75.

4) No menor importancia reviste el grado en que esta percepción del entendimiento que tenía Pablo de su conversión se aviene y sirve de apoyo a la hipótesis expuesta en § 25.2: que el celo persecutorio era la determinación de evitar que el carácter de Israel como pueblo separado por Dios peligrase con la crítica helenista del templo o con la voluntad de bajar sus barreras de santidad frente a los gentiles. El reconocimiento de que estaba completamente equivocado en lo que había sido su motivación central (con respecto a los seguidores de Jesús) dejó a Pablo conmocionado en el camino de Damasco. La luz del cielo le permitió descubrir un gran fallo en su percepción, es decir, su total ofuscación en lo relativo a la voluntad de Dios con respecto a Israel. Por eso es de lo más apropiado llamar “conversión” a lo ocurrido a Saulo, porque en realidad él, con su giro de ciento ochenta grados, se “convirtió”, haciéndose defensor de lo que había estado persiguiendo (Gál 1,23). De ir contra los que amenazaban las líneas divisorias de Israel, pasó a desarrollar una misión que le exigía cruzar esos mismos límites; de mantener una actitud esencialmente despectiva hacia los gentiles (indicada luego en Ef 2,12)¹⁵⁸, a empeñarse en llevarles la Buena Noticia de Jesús el Mesías.

En todo esto, naturalmente, estoy tratando de sondear de algún modo cómo vivió Saulo lo que sin duda podemos denominar su “conversión”. Es imposible determinar cómo intervinieron e interactuaron en el acontecimiento sus diversos factores —la luz, la experiencia del encuentro personal, la sensación de recibir un encargo— y cuánto hay que atribuir a instrucción subsiguiente, a reflexión posterior y a reconstrucción autobiográfica. Como se podía esperar de tal “conversión”, se ha especulado por demás sobre la dinámica psicológica que pudo entrar en el suceso, pero la mayor parte de lo apuntado al respecto tiene una base poco firme para hacer de esa especulación un ejercicio vano¹⁵⁹. Lo que seguramente podemos sostener aquí es que su conversión transformó de tal modo a Pablo que de celoso y al parecer implacable perseguidor de los primeros cristianos se volvió un abogado de la causa antes aborrecida; y luego, pronto, devino el más eficaz misionero en la expansión del nuevo movimiento allende los límites del judaísmo del Segundo Templo. Sea lo que sea lo

¹⁵⁸ Los gentiles son descritos como extraños, “ajenos a las alianzas de la Promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo” (Ef 2,12).

¹⁵⁹ Véase, por ejemplo, W. James, *The Varieties of Religious Experience* (1902; Londres: Collins, Fontana, 1960), 35, 251; Klausnert, *From Jesus to Paul*, 326-330; C. G. Jung, *Contributions to Analytical Psychology* (trad. ingl. 1945), 257, citado por C. S. C. Williams, *Acts* (BNTC; Londres: Black, 1957), 123; W. Sargant, *Battle or the Mind* (Londres: Pan, 1959), 106; J. G. Gager, “Some Notes on Paul’s Conversion”: *NTS* 27 (1981) 697-704; Taylor, *Paul*, 69-74. Más generalmente, véase Gaventa, *From Darkness to Light*.

que podamos deducir como perfil psicológico de Pablo, su trayectoria posterior invita a emitir un juicio esencialmente positivo de la experiencia de conversión y del resultado de ella¹⁶⁰.

Pero aún hay más que decir sobre la importancia de esa experiencia para el evangelio de Pablo y su posterior teología.

25.4 Origen del evangelio de Pablo

Hay que atribuir a Seyoon Kim el mérito de haber devuelto a un primer plano la conversión de Pablo como una influencia notable, si no la principal, en la creación del evangelio paulino¹⁶¹. No es difícil elaborar al respecto un argumento convincente sobre la base de dos aspectos en particular¹⁶².

1) Un aspecto concierne a la *cristología de Pablo*, su concepción de quién era Jesús. Es obvio que lo que Saulo/Pablo consideraba un encuentro con él —una percepción adquirida durante el encuentro mismo en el camino o inmediatamente después (¿por una explicación de Ananías?)— iba a transformar su entendimiento de Jesús. Además, podemos conjeturar con bastante confianza que su conocimiento de lo que los primeros discípulos creían acerca de Jesús configuró desde el principio su idea de quién era aquel con el que se había encontrado. Esta fue la tremenda toma de conciencia que estuvo en el centro de su “conversión”: ¡lo que decían sobre Jesús aquellos a los que había estado persiguiendo era verdad! ¡Al final resultaba que la razón la tenían ellos!

- Que Jesús había sido resucitado de entre los muertos/llevado al cielo se hacía evidente en “una revelación de Jesucristo” desde el cielo

¹⁶⁰ Estoy desconcertado ante la manifiesta hostilidad que despierta la atribución de alguna significación a la “experiencia religiosa” en nuestra apreciación de los comienzos del cristianismo (Cameron, *Redescribing*, 16), cuando es tan obvia la importancia de la experiencia vivida por Pablo en su conversión.

¹⁶¹ Kim, *Origin of Paul's Gospel*; id., *Paul and the New Perspective*, caps. 1 y 5, en donde Kim responde a mi crítica del volumen anterior, “‘A Light to the Gentiles’: The Significance of the Damascus Road Christophany for Paul”, en L. D. Hurst / N. T. Wright (eds.), *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology*, G. B. Caird Festschrift (Oxford: Clarendon, 1987), 251-266; yo respondo en *The New Perspective on Paul*, particularmente (2005) 33-37, 81 n. 349, (2008) 36-41, 90 n. 377. Véase *infra*, § 27.2-5.

¹⁶² Schnelle se muestra en gran parte de acuerdo con Kim en el primer aspecto, pero no en el segundo (*Paul*, cap. 4). Véase también R. N. Longenecker (ed.), *The Road from Damascus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

(Gál 1,12), entendida muy pronto como otra aparición (la final) de Cristo crucificado (1 Cor 15,8).

- Que él tenía que ser (por consiguiente) el Mesías de Dios: según Hch 9,22, Saulo trataba de demostrar su nueva convicción –que Jesús era el Cristo– con el fervor de un recién convertido¹⁶³; el énfasis en “Cristo crucificado”, que iba a ser una característica de la predicación de Pablo (1 Cor 1,23; 2,2; Gál 3,1), probablemente contiene un eco de la oposición que antes debió de presentar frente a ese mismo mensaje (1 Cor 1,23; Gál 3,13)¹⁶⁴; y su anterior “conocimiento de Cristo según la carne” probablemente incluía una evaluación muy negativa de la identificación de Jesús con “el Cristo”¹⁶⁵.
- Que Jesús era (después de todo) el Hijo de Dios: la referencia en Hechos de que Saulo, inmediatamente después de su conversión, empezó a proclamar la filiación divina de Jesús (Hch 9,20)¹⁶⁶ concuerda claramente con el recuerdo de su conversión –“Dios tuvo a bien revelar en mí a su Hijo” (Gál 1,16)– que guardaba el propio Pablo.
- Que Jesús había sido constituido en Señor: el modo paulino más característico de referirse a Jesús (“Señor”) tenía raíces, presumiblemente, en la misma experiencia; Pablo pudo haber conocido con anterioridad la importancia de Sal 110,1 para los primeros cristianos y difícilmente habría necesitado ser persuadido de ella, a la luz de su propio encuentro¹⁶⁷.
- En una lógica no clara para nosotros, esta cristología tenía la implicación de que era una buena noticia para los gentiles, así como para los judíos: Cristo había aceptado la maldición de la cruz “a fin de que la bendición de Abrahán llegase a los gentiles” (Gál 3,13-14); Jesús fue revelado como Hijo de Dios “para que [Pablo] lo anunciase entre las naciones” (Gál 1,16); puesto que Jesús era Señor, esto sig-

¹⁶³ Hengel y Schwemer se preguntan si Saulo recibió el primero de los cinco castigos sinagogales de azotes (2 Cor 11,24) en Damasco (*Paul*, 93).

¹⁶⁴ Véase mi “Paul’s Conversion”, 80-82, 344-347.

¹⁶⁵ Murphy-O’Connor comenta apropiadamente sobre 2 Cor 5,16: “En un tiempo manifiestamente anterior a su conversión, él pensaba sobre Jesús de un modo que más tarde le causaba vergüenza” (*Paul*, 73). Véase también n. 96, *supra*.

¹⁶⁶ La más temprana referencia de Pablo a su propia predicación habla igualmente del Hijo de Dios (1 Tes 1,9-10).

¹⁶⁷ Su referencia al “hermano de Dios” en Gál 1,19 podría reflejar el lenguaje que él empleaba entonces, dos o tres años después de su conversión, lo cual sugiere que Pablo adquirió pronto la costumbre de hablar de “el Señor”.

nifica que es “Señor de todos, generoso con todos los que lo invocan” (Rom 10,12).

Hasta qué punto es posible decir más sobre este aspecto depende en gran medida de cómo entendamos 2 Cor 4,6. ¿Alude a la experiencia de conversión de Pablo? Y en caso afirmativo, ¿supone que Pablo vio a Jesús como una figura de gloria divina? La respuesta a estas preguntas depende a su vez de si 2 Cor 4,6 refleja una experiencia similar a la buscada o alcanzada por místicos judíos. Hay suficientes indicios de que ya entonces se practicaba alguna forma de misticismo *merkabá* (carro); es decir, los místicos judíos ya se esforzaban por experimentar la visión referida en el capítulo primero de Ezequiel, por conseguir la gracia de ver el carro divino. Otras visiones proféticas, particularmente la que tuvo Isaías de “el Señor sentado en un trono” (Is 6,1-6), proporcionaron un modelo y un estímulo para la meditación a través de la cual se esperaba lograr una repetición de esa experiencia mística¹⁶⁸. Por ello, para todo el que apreciaba tal experiencia o la intentaba¹⁶⁹, ver una figura envuelta en resplandor celestial bien podría haber provocado la conclusión de que el Jesús exaltado estaba *con* Dios en vez de *ante* Dios¹⁷⁰. Examinar todo lo que esto implica está previsto para un capítulo posterior¹⁷¹. Aquí la cuestión es: ¿cuándo se formó esa línea de pensamiento? o ¿cuando se llegó a tal conclusión? Para Kim, ocurrió muy temprano, más o menos desde el principio (“en la primera mitad de los años treinta”)¹⁷². El problema con esta tesis es que 2 Cor 4,6 está bastante aislado dentro del corpus Paulino, y falta confirmación (como la mencionada anteriormente con respecto a “Mesías”, “Hijo de Dios” y “Señor”). Presumiblemente, la reflexión de Pablo sobre su experiencia en el camino de Damasco no se completó en unos pocos días o semanas, y su significado se hizo más profundo con el tiempo, sobre todo al ser adicionalmente iluminado por visiones posteriores (2 Cor 12,1.7)¹⁷³ y por la experiencia de ser “en Cristo”. No hay, en suma, indicios sufi-

¹⁶⁸ Véase, por ejemplo, mi *Partings*, § 11.6b.

¹⁶⁹ Véase *infra*, en n. 238.

¹⁷⁰ Cf. Hengel / Schwemer, *Paul*, 39-40 (aunque nótese también 105), y particularmente Segal, *Paul the Convert*, 8-11.22, cap. 2 (“Paul’s Ecstasy”). Véase también Chilton, *Rabbi Paul*, 48-56.

¹⁷¹ Véase *infra*, § 29.7.

¹⁷² *Origin of Paul’s Gospel*, 5-11, 128-136, 223-233: “En la revelación de Damasco, Pablo comprendió que Cristo... es la verdadera Sabiduría” (128); “Pablo veía al Cristo exaltado en la gloria como el *eikōn tou theou* en el camino de Damasco” (193); véase también *Paul and the New Perspective*, cap. 5.

¹⁷³ Sobre 2 Cor 12,1.7, véase *infra*, § 25.5f.

cientes para que podamos decidir si 2 Cor 4,6 refleja una memoria/evaluación paulina temprana o más madura del encuentro en el camino de Damasco.

2) En cuanto al otro aspecto principal del evangelio de Pablo, nuestra situación es un poco mejor. Que *Cristo murió por nuestros pecados* le debió de ser transmitido más o menos desde el principio (1 Cor 15,3). Expresara o no esta fórmula la explicación helenista de un anterior entendimiento de la muerte de Jesús como sufrimiento-triunfo final¹⁷⁴, Pablo heredó ciertamente una idea de la muerte de Jesús como sacrificio por los pecados, en analogía a los sacrificios del Día de la Expiación¹⁷⁵. Y el grado en que perdieron solemnidad sus referencias al templo de Jerusalén sugiere que pronto se dio cuenta de que el templo se había vuelto muy poco relevante para su evangelio. Pero, una vez más, debemos preguntarnos: ¿cuánto de pronto? Lucas presenta a Pablo orando en el templo después de su vuelta a Jerusalén (Hch 22,17) y mostrando una actitud más semejante a la de Pedro y Juan en Hch 3,1 que a la de Esteban en Hch 7,48. Aquí, sin embargo, hay que tener en cuenta la actitud del propio Lucas hacia el templo y la veracidad de su noticia sobre la vuelta de Pablo a Jerusalén. Por eso la cuestión deviene enseguida brumosa y difícil de resolver.

Podemos tener más confianza en cuanto al entendimiento del *don del Espíritu* como central para hacerse cristiano y, de hecho, constitutivo de la condición de cristiano. Y esto a pesar de que Lucas no habla de la recepción por Pablo del Espíritu en el momento de su conversión (Hch 9,17) y de que Pablo no alude a ello explícitamente al referirse después a ese acontecimiento. Pero el papel fundamental del Espíritu en la conversión de los ganados por Pablo para la fe (como en Gál 3,2.5) y en su vida como creyentes es tan manifiesto en los escritos paulinos¹⁷⁶ que difícilmente podemos dudar de que lo había experimentado también el propio Pablo¹⁷⁷. El argumento es el mismo que en el caso del bautismo y ser “en Cristo”¹⁷⁸.

¹⁷⁴ Véase *supra*, § 24.9c.

¹⁷⁵ Rom 3,25; 4,24-25; 8,3; 2 Cor 5,21. Para la teología del sacrificio de expiación en estos versículos, cf. mi *Theology of Paul*, § 9,2-3.

¹⁷⁶ Por ejemplo, Gál 3,2; 1 Cor 12,13; Rom 8,9; Flp 3,3; véase mi *Theology of Paul*, cap. 16, e *infra*, § 29.7g.

¹⁷⁷ Véase especialmente G. D. Fee, “Paul’s Conversion as Key to His Understanding of the Spirit”, en Longenecker (ed.), *The Road From Damascus*, 166-183; F. Philip, *The Origins of Pauline Pneumatology* (WUNT 2.194; Tübinga: Mohr Siebeck, 2005), cap. 6.

¹⁷⁸ Véase de nuevo mi *Theology of Paul*, caps. 15 y 17; Schnelle, *Paul*, 97-100.

¿Y qué decir sobre el teológúmeno *justificación por la fe*, que tantos consideran la esencia del evangelio de Pablo? Una vez más, Kim se inclina por pensar que fue muy tempranamente cuando Pablo tuvo esa percepción¹⁷⁹. También en lo referente a la respuesta requerida podemos dar como muy probable que la predicación paulina del Evangelio a no judíos puso el acento principal –si no el único– en la necesidad de responder con fe. Nada sugiere que Pablo empezase destacando otro aspecto y que solo posteriormente llegase a apreciar que se podía recibir el Evangelio simplemente creyendo en el Señor Jesucristo predicado en él. La cuestión es más bien si Pablo *llegó* a esa percepción básica a través de su experiencia misionera y/o como resultado de su confrontación con otros misioneros. De hecho, esto es lo que yo entiendo que sucedió, aunque habré de esperar hasta § 27 para demostrarlo.

Vinculada a la misma cuestión está la de si su encuentro con Jesús resucitado llevó a Pablo a pensar en la necesidad de una completa ruptura con *la Torá/la Ley* judía. La Escuela de Tubinga actual ha tendido a suponer que la crítica de los helenistas equivalía a un rechazo de la Ley en general¹⁸⁰, con el corolario de que la conversión de Pablo a lo que él había venido oponiéndose era una conversión al repudio helenista de la Ley. En particular, Peter Stuhlmacher opina que Rom 10,4 (“Cristo es el fin de la Ley”) era una conclusión sacada directamente por Pablo de su encuentro en el camino de Damasco¹⁸¹. También aquí, a mi modo de ver, esta cuestión reviste una mayor complejidad, en la que entran más de un proceso. Ya he indicado mi conclusión de que la crítica de los helenistas iba más dirigida contra

¹⁷⁹ Kim, *Origin of Paul's Gospel*, 269-274: “Pablo percibió inmediatamente la revelación del Hijo de Dios en el camino de Damasco como la revelación de la justicia de Dios aparte de la Ley (Rom 3,21)” (271); “Hay algo fuera de toda duda: en la revelación del camino de Damasco, Pablo entendió que ‘nadie es justificado por las obras de la Ley’ y, por lo mismo, el problema fundamental de la Ley se le hizo presente” (283). Hengel y Schwemer se muestran –con razón– más cautos (*Paul*, 101).

¹⁸⁰ Véase *supra*, § 24.4c.

¹⁸¹ P. Stuhlmacher, “‘The End of the Law’: On the Origin and Beginnings of Pauline Theology”, en *Reconciliation, Law, and Righteousness: Essays in Biblical Theology* (1981; trad. ingl. Filadelfia: Fortress, 1986), 134-154; *Biblische Theologie* I, 248 y cap. 20: “Antes de que Pablo enseñase la justificación de los impíos (cf. Rom 4,5; 5,6), ya la había experimentado, cerca de Damasco, ¡en su propia persona!” (I, 247); véase también Kim, *Origin of Paul's Gospel*, 3-4 y *pássim*; C. Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985), 105-106, 118, 125, 145; D. Marguerat, “Paul et la loi. Le retournement (Philippiens 3,2-4,1)”, en A. Dettweiler et al. (eds.), *Paul, une théologie en construction* (Ginebra: Labor et Fides, 2004), 251-275.

el templo que contra la Ley¹⁸². Y más adelante veremos que la crítica de la Ley desarrollada por Pablo tenía más matices de los que muchos creen¹⁸³.

Mi opinión es que la mejor pista la tenemos en el “celo” que impulsaba a Saulo, el perseguidor: lo que él trataba de castigar eran infracciones de la Ley, con las que se abría la puerta para admitir indiscriminadamente a gentiles en una secta mesiánica judía; y lo que él trataba de defender como fariseo “separado” era la “separación” de Israel para Dios (con respecto a otras naciones). En otras palabras, era la Ley en su función diferenciadora, delimitadora, lo que él intentaba hacer cumplir y lo que no pudo seguir defendiendo después de su encuentro con Cristo. ¿Significa esto que los evangelizadores helenistas habían empezado ya a admitir gentiles sin exigirles previamente hacerse prosélitos (siendo circuncidados)? ¿O entendía simplemente Saulo que ese era el camino al que los helenistas se hallaban abocados de manera irremediable? No hay nada en nuestras fuentes que propicie una respuesta a estas cuestiones. Todo lo que se puede decir con seguridad es que cuando quiera que Saulo/Pablo empezara a predicar el Evangelio a los gentiles, lo hizo sin exigirles ser circuncidados. Puesto que antes, como fariseo, sin duda habría insistido en la necesidad de la circuncisión, algo tuvo que llevarle a pensar de otro modo; es decir, a adoptar una práctica ya habitual entre los evangelizadores helenistas o implícita en el Evangelio que le había sido revelado (Gál 1,11-12.16). También sobre esta cuestión podemos esperar más luz en la siguiente etapa del recorrido vital de Pablo (§ 27)¹⁸⁴.

De las inferencias aquí efectuadas no depende nada de importancia permanente. Es claro que la experiencia en el camino de Damasco desencadenó una transformación amplia y radical en el entendimiento que Saulo tenía de sí mismo, de lo que Dios requería de él, de su fe ancestral y de los fines que ahora tenía que perseguir. El lenguaje de Flp 3,7-9 es, sin duda, hiperbólico, pero ciertamente atestigua esa transformación. Que todas las conclusiones expresadas en sus escritos subsiguientes las sacara Pablo inmediatamente o muy pronto, o bien con posterioridad, a lo largo de cierto tiempo, importa poco para nuestra apreciación de su teología madura. Por otro lado, la oscuridad cubre la mayor parte del período anterior a esos escritos, por lo cual la especulación tiene que reemplazar a una exégesis fiable. En tal circunstancia deberemos contentarnos con señalar los varios pros y contras de cada caso, y seguir adelante.

¹⁸² Cf. *supra*, 24.4d y 24.5b.

¹⁸³ Cf. *infra*, § 31.7 y 33.3.

¹⁸⁴ Véase Kraus, *Zwischen Jerusalem und Antiochia*, 82-105.

25.5 Las consecuencias inmediatas y el “período de túnel”

Las consecuencias inmediatas de la conversión paulina están envueltas en sombras, y el lapso entre esa experiencia de Pablo y su aparición como misionero de la Iglesia en Antioquía (Hch 13,1-3) es como un largo túnel ferroviario alpino, donde el tren puede ser vislumbrado solo ocasionalmente en uno u otro de los pocos espacios abiertos en la galería.

a. Lucas frente a Pablo

Al investigar el período inmediatamente posterior a la conversión de Saulo se encuentra uno ante uno de los desacuerdos más notables entre lo narrado en Hechos y la versión paulina. En Hechos, Lucas parece sugerir que Saulo, tras haberse convertido, dejó Damasco después de un tiempo breve y marchó directamente a Jerusalén, donde fue recibido por “los apóstoles” (Hch 9,23-27). Todo va aún más seguido en Hch 22, donde Pablo, al dar testimonio de su conversión, tras referir la invitación de Ananías a ser bautizado, continúa: “Después de haber vuelto a Jerusalén...” (22,16-17). Pero lo que narra Pablo en Gálatas (1,16-20) es muy diferente:

¹⁶...para que yo lo anunciara entre los gentiles, al punto, sin consultar ni a la carne ni a la sangre, ¹⁷sin subir a Jerusalén, donde estaban los apóstoles anteriores a mí, marché a Arabia, de donde nuevamente volví a Damasco. ¹⁸Luego, después de tres años subí a Jerusalén para conocer a Cefas y estuve con él quince días. ¹⁹No vi a otros apóstoles, pero sí a Santiago, el hermano del Señor. ²⁰Y en lo que os escribo, os certifico ante Dios que no miento.

Las coincidencias entre los dos relatos son tan notables como los contrastes. Pablo está protestando claramente contra una versión diferente de lo ocurrido inmediatamente después de su conversión. ¿Por qué niega haber consultado a la carne y a la sangre? La inferencia obvia es que estaba respondiendo a una afirmación de que *lo había hecho*; el paralelo con 1,1 implica similarmente que Pablo consideró necesario impugnar (¡ya en sus palabras iniciales!) alguna declaración en el sentido de que su encomienda no venía de los hombres ni por mediación de hombre alguno (sino de Dios y a través de Cristo).

¿Y por qué niega que haya ido a Jerusalén para ver a los apóstoles anteriores a él? La deducción es la misma: Pablo quería rechazar lo que otros decían de él: que había obtenido su misión y su evangelio de los apóstoles de

Jerusalén¹⁸⁵. Pero esto es precisamente lo que parece decir Lucas: que, poco después de su conversión, Pablo fue a Jerusalén a consultar con los apóstoles. ¡Al parecer, pues, Pablo se interesa en negar lo referido por Lucas!

Evidentemente, Pablo creyó necesario seguir exponiendo su propia versión de los hechos. No fue hasta después de tres años cuando subió a Jerusalén por primera vez tras su conversión¹⁸⁶. Y entonces solo estuvo con Cefas y, aparte de él, únicamente se entrevistó con Santiago. Esta declaración era tan importante para Pablo, y tanta importancia daba él al rechazo de la versión que otros habían hecho circular, que pronunció un solemne juramento sobre la cuestión: “Y en lo que os escribo, os certifico ante Dios que no miento” (1,20)¹⁸⁷.

¿Qué sacamos en limpio de todo esto? Parece que no hay modo de evitar el conflicto entre las dos versiones. Evidentemente, Lucas vio el episodio como un medio de vincular al convertido Saulo con los dirigentes de la comunidad jerosolimitana (Hch 9,27), para apoyar su tema de la centralidad de Jerusalén en los comienzos del cristianismo. Y su relato (9,19-25) deja un margen para que pase algún tiempo antes de la poco elegante salida de Pablo de Damasco (¿en una espuerta!)¹⁸⁸. Difícilmente da la im-

¹⁸⁵ El núcleo de la defensa de Pablo sugiere que no se trataba en este caso de los apóstoles (= misioneros) a los que se hace referencia en 1 Cor 15,7, sino de los considerados por otros como “los apóstoles” (los líderes de la comunidad jerosolimitana). Esta es la única vez en la que el uso de Pablo se asemeja al de Lucas, lo cual sugiere que el uso de Lucas se aproximaba al de los críticos de Pablo y que este hablaba aquí de manera concesiva.

¹⁸⁶ “Después de tres años (*meta etē tria*)” era la expresión normal griega (BDAG, 637-638). En principio, denotaba un período de tres años completos, pero, como el año desde el que se empezaba a contar podía considerarse como el primero de los tres, el período en cuestión podía abarcar realmente dos años y poco tiempo más. Véase § 28.1b, *infra*.

¹⁸⁷ “No miento” tiene la fuerza de una fórmula aseverativa (Job 6,28; 27,11; Sal 89,35; 4 Mac 5,34; Plutarco, *Mor.*, 1059A; BDAG, 1097; H. Conzelmann, *TDNT* IX, 601). Pablo emplea la fórmula también en otros pasajes (Rom 9,1; 2 Cor 11,31; 1 Tm 2,7). Sobre la gravedad de mentir en la tradición judía, véase *TDNT* IX, 598-600. La adición de “ante Dios” da a la aseveración el valor de un juramento sagrado, indicando que Pablo ponía en juego ante Dios toda su reputación al sostener la veracidad de lo que acababa de escribir; véase J. P. Sampley, “‘Before God I Do Not Lie’ (Gal. 1.20): Paul’s Self-Defence in the Light of Roman Legal Praxis”: *NTS* 23 (1977) 477-482.

¹⁸⁸ Hch 9,19: “después de algunos (*tinās*) días” es una frase vaga e imprecisa; 9,22: con “los judíos que vivían en Damasco”, Saulo tuvo enfrentamientos dialécticos durante cierto tiempo; 9,23: “después de muchos (*hikanai*) días”. Hengel y Schwemer leen estas distintas referencias a tiempo como claros indicadores de historiografía responsable: “lo definen como historiador y lo distinguen de los productores de leyendas apostólicas” (*Paul.*, 402 n. 701).

presión, sin embargo, de que pasaron tres años (transcurridos en Arabia) antes de la marcha de Pablo a Jerusalén, pero el relato de Hch 22 no contiene indicio alguno de ese período. Debemos reconocer, quizá, que Hechos no es solo o simplemente una defensa de Pablo o, al menos, no una defensa de él desde su perspectiva. Lucas, evidentemente, no se consideraba un portavoz de Pablo, sino que estaba familiarizado con otras visiones acerca de Pablo, incluidas las de los que se oponían a su misión y tenían reservas sobre su evangelio¹⁸⁹. Si Lucas conocía en detalle la versión paulina, quizá pensó que había en ella demasiados argumentos especiosos y prejuicios, sobre todo en lo tocante a la relación de Pablo con Jerusalén. La versión de Lucas podría ser, pues, el resultado de su intento de elaborar un relato no excluyente, que tuviera en cuenta ambas visiones¹⁹⁰.

b. “*Marché a Arabia*” (Gál 1,17)

Adónde fue Saulo y por qué son cuestiones oscuras y, en consecuencia, debatidas¹⁹¹. “Arabia” podía hacer referencia a cualquier región al oeste de Mesopotamia o al este y al sur de Siria y Palestina, incluido el istmo de Suez (cf. Gál 4,25: la península del Sinaí). Pero la proximidad a Damasco (implícita en la frase siguiente: “de donde nuevamente volví a Damasco”) hace pensar más bien en el reino de Nabatea, situado inmediatamente al sur de Damasco. Además, esto concuerda mejor con otros indicios, entre ellos la referencia en 2 Cor 11,32 al rey Aretas, el cual sería el rey nabateo Aretas IV¹⁹².

Más difícil de resolver es la cuestión de por qué fue allí Saulo. No hay que suponer que “Arabia” significaba para él un país desierto o semidesierto. Ciertamente es tentador sacar algún paralelo con la tradición de los cuarenta días en el desierto pasados por Jesús. Esa estancia estaría de acuer-

¹⁸⁹ Véase *supra*, § 21 n. 127; cf. Betz, *Galatians*, 79. Por su parte, Barrett indica todo lo que se puede decir de positivo sobre las tradiciones utilizadas por Lucas (*Acts* I, 460-462).

¹⁹⁰ Esta idea podría contar como una versión modificada del famoso intento de Baur de describir la narración lucana a modo de síntesis de los partidos petrino y paulino opuestos en el cristianismo primitivo (véase *supra*, § 20.3a); es decir, como un reconocimiento de que Baur había percibido un importante aspecto de la presentación de Lucas.

¹⁹¹ En esta sección me sirvo en buena medida de mi *Galatians*, 69-71.

¹⁹² BDAG, 127-128; Murphy-O'Connor, *Paul*, 81 (sobre Aretas, 83-84); Hengel / Schwemer, *Paul*, 386-387 n. 571. No se conocen los límites precisos del reino nabateo durante este período (véase *infra*, § 28 en n. 19).

do con la práctica tan atestiguada en la historia de las religiones de un período de retiro en una región despoblada, tras una experiencia visionaria o reveladora, en preparación para el desempeño de alguna función de tipo profético o chamánico. Además, es fácilmente imaginable que Saulo tuviera necesidad psicológica de ese retiro, así como de reconstruir su mundo interior¹⁹³. Este “período de desierto” concordaría también con lo narrado por Pablo en Gál 1,16-17: “sin consultar ni a la carne ni a la sangre... marché a Arabia”¹⁹⁴. El único problema es que Arabia/Nabatea era en aquella época una región próspera, con bastantes núcleos de población, que tenía en las proximidades de su territorio ciudades de la Decápolis como Gerasa y Filadelfia. Cabe deducir, pues, que Saulo fue a Arabia “para predicar a Cristo entre los gentiles”¹⁹⁵. Esto también habría estado en concordancia con lo narrado por Pablo en su apología personal que es Gál 1,12-2,14 (Betz), siendo la implicación que su evangelio había quedado firmemente establecido desde el principio (cf. Hch 9,20)¹⁹⁶.

Pero Pablo dejó nebulosa la cuestión, y ya no hay posibilidad de introducir más claridad en ella¹⁹⁷. Es vano, por ejemplo, especular sobre si su silencio acerca del éxito en la que habría sido su primera misión indica un relativo fracaso, que ocasionase alguna reconsideración de su actividad misionera y de su evangelio¹⁹⁸. Lo único que Pablo quiso señalar al referirse al período en Arabia fue su independencia respecto a la jerarquía de Jeru-

¹⁹³ “No podemos comprender plenamente la angustia y desesperación que pudo producirle la pérdida de sus ideales, la destrucción de todo el esquema de su existencia” (Weiss, *Earliest Christianity*, 194). Véase especialmente E. de W. Burton, *Galatians* (ICC; Edimburgo: Clark, 1921), 55-57; Taylor, *Paul*, 67-74; Wedderburn, *History*, 86-87.

¹⁹⁴ Lightfoot, *Galatians*, 90.

¹⁹⁵ Así Bornkamm, *Paul*, 27; Betz, *Galatians*, 73-74; Bruce, *Paul*, 81-82; también *Galatians* (NIGTC: Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 96; Meeks, *Urban Christians*, 10; Murphy-O'Connor, *Paul*, 81-82; Lohse, *Paulus*, 73; Hengel / Schwemer, *Paul*, 107-113; E. A. Knauf, “Die Arabienreise des Apostels Paulus”, en la edición alemana de Hengel / Schwemer, 469-471; Hengel, “Paulus in Arabien”, en *Paulus und Jakobus* (Tübinga: Mohr Siebeck, 2002), 193-212 = “Paul in Arabia”: *BBR* 12 (2002) 47-66; Schnabel, *Mission*, 1035-1045. Puesto que Pablo nunca alude a la existencia de iglesias en Arabia, lo más probable es que el primer empeño misionero del apóstol fuera un completo fracaso (pese a Gál 2,7-9).

¹⁹⁶ Para Hengel y Schwemer, la ulterior referencia a “Arabia” en Gál 4,25 sugiere que Pablo obtuvo percepciones fundamentales, concernientes a la promesa de Dios a Abrahán y la apertura al exterior derivada de ella (expuestas en Gál 3 y Rom 4), ya en Arabia, el territorio del otro hijo de Abrahán, Ismael (*Paul*, 113-120).

¹⁹⁷ Riesner cita a Harnack: “Lo que le llevó a Arabia y lo que hizo allí, simplemente no hay modo ya de conocerlo” (*Paul's Early Period*, 260).

¹⁹⁸ Véase *supra*, nn. 145-146.

salén; en Arabia no había nadie a quien pudiera consultar¹⁹⁹. Con eso debemos darnos por contentos.

Tras ese tiempo no especificado en Arabia, Saulo “nuevamente volvió a Damasco”. Pablo no da aquí indicaciones sobre duración, puesto que tal información era irrelevante para lo que en esta ocasión le interesaba principalmente (su relación con los apóstoles de Jerusalén). Como habla de que “volvió” a Damasco, es claro que el tiempo subsiguiente a su conversión lo pasó en esa ciudad; si bien la expresión “al punto” del v. 16, conectada con el v. 17, indica que tuvo que ser breve esa estancia en Damasco antes de la marcha a Arabia. Pero, presumiblemente, duró lo suficiente para que Saulo fuera bautizado y recibido en la asamblea de discípulos (Hch 22,16); un bautismo posterior no sería compatible con la clara implicación de Rom 6,3-4 de que Pablo se consideraba (“nosotros”) inserto en la vida en Cristo a través del bautismo²⁰⁰. Más importante para él, ciertamente, fue su recepción del Espíritu (Hch 9,17). Pablo entendía que sobre todo esa experiencia consciente de quedar lleno de fuerza procedente de “arriba” le hizo ser “de Cristo” (Rom 8,9). Todo esto está en correlación suficientemente estrecha con Hch 8,9-19 como para que podamos discernir la sucesión básica de los acontecimientos.

Otra cuestión nebulosa es cuánto tiempo estuvo Pablo en Arabia antes de su regreso a Damasco. Debió de ser un período muy breve, y el aoristo (“volvió”) probablemente excluye toda implicación de visitas repetidas a Arabia empleando Damasco como base. En otras palabras, no sabemos qué parte de los dos a tres años entre la conversión-encomienda y la primera visita a Jerusalén (1,18) fue pasado en Damasco. En todo caso, este período inicial de dos o tres años llegó a su fin al huir Pablo de la ciudad. Él recuerda que esa salida apresurada fue necesaria, dado que el rey Aretas trataba de “prenderlo (*piasai*)” (2 Cor 11,32-33), posiblemente por haber provocado disturbios en Arabia²⁰¹. Lucas atribuye la huida a la oposición de la comunidad judía de Damasco (Hch 9,23-25); no habría concordado

¹⁹⁹ “El significado es: él estaba en Arabia y, por tanto, no en Jerusalén” (Linton, “Third Aspects”, 84). Cf. D. J. Versepunt, “Paul’s Gentile Mission and the Jewish Christian Community: A Study of the Narrative in Galatians 1 and 2”: *NTS* 39 (1993) 36-58.

²⁰⁰ A este respecto hay otras opiniones. Por ejemplo, Taylor toma “al punto” tan al pie de la letra como para pensar que hasta su regreso a Damasco no estableció Pablo su primer contacto con la iglesia damascena ni fue bautizado (*Paul*, 66-67, 71). En cualquier caso, según Hengel y Schwemer (*Paul*, 43), “el bautismo de Pablo solo pudo tener lugar, históricamente, en Damasco”.

²⁰¹ Un estudio completo en Hengel / Schwemer, *Paul*, 128-132; Thrall, *2 Corinthians*, 763-766.

con la descripción lucana sugerir que Pablo era un agitador político²⁰². Los dos relatos podrían ser complementarios (el rey habría respondido a disturbios dentro de la comunidad judía o a quejas por parte de ella)²⁰³. Pero también es posible que Lucas esté ocultando una oposición más seria a Pablo (las razones no las conocemos) o que decidiese centrarse solamente en la oposición de dentro de la comunidad judía de Damasco. Sin embargo, Pablo no dice nada de esto en Gálatas, puesto que, una vez más, tenía poco que ver con su objetivo principal de defender su evangelio.

c. “Después de tres años subí a Jerusalén para conocer a Cefas” (Gál 1,18)

En esta parte de su breve declaración personal, Pablo se centra obviamente en su relación con Jerusalén y los apóstoles de aquella iglesia; todos los otros detalles quedan fuera de consideración. Aparte del tiempo real al que pudiera hacer referencia la frase “después de tres años”²⁰⁴, una cosa es clara: la ida de Pablo a Jerusalén en *ca.* 35 d. C. fue su primera visita a esa ciudad después de haber tenido él la “revelación de Jesucristo”, así como la ocasión de su primer encuentro con alguno de los dirigentes jerosolimitanos del nuevo movimiento. La distancia entre el encuentro en el camino de Damasco y esa ida a Jerusalén fue lo suficientemente larga para hacer entender a cualquiera 1) que la idea que tenía Pablo de la revelación con que había sido favorecido estaba ya formada antes de su visita a Jerusalén y 2) que los apóstoles de la iglesia jerosolimitana no influyeron en esa concepción. Una vez más, Pablo escribe con la clara finalidad de rechazar declaraciones hechas en el sentido de que su evangelio dependía o derivaba de la jerarquía de Jerusalén, con la implicación de que la línea política establecida por esos dirigentes era la que había que seguir en caso de desacuerdo, y no la de Pablo.

Un asunto interesante es que Pablo no niega toda relación directa con la jerarquía de Jerusalén. El punto de vista que él rechazaba estaba basado

²⁰² “La intervención del etnarca tendría sentido si le hubiera llegado aviso de su regio señor de que debía arrestar al agitador que había causado problemas con su actividad misionera en el reino nabateo” (Hengel / Schwemer, *Paul*, 128-129).

²⁰³ El juicio de Murphy-O'Connor de que “la versión de segunda mano de Lucas... es una sarta de inverosimilitudes” (*Paul*, 6) parece indebidamente duro. Tampoco está tan claro que la subrepticia salida de Damasco se debiera a peligro existente dentro y no a peligro de fuera; Murphy-O'Connor considera esta segunda idea como “puro disparate” (6).

²⁰⁴ Véase § 28.1b, *infra*.

en al menos algún contacto con esos dirigentes. Fue esa visión, como han sugerido varios autores, la que probablemente recogió Lucas al ofrecer su versión de los acontecimientos (Hch 9,26-27). Por su parte, Pablo no tiene inconveniente en admitir que en su primera visita a Jerusalén pasó dos semanas con el apóstol principal, Cefas/Pedro. Aparte del cual, reconoce haber visto a Santiago, “el hermano del Señor”²⁰⁵, y a nadie más. La línea de defensa es manifiesta: Pablo reconoce la importancia de “los apóstoles anteriores”, la preeminencia de Pedro y una extensa comunicación con él, un breve (?) encuentro con Santiago, pero ningún contacto con alguien más que pudiera ser reconocido como una autoridad apostólica o haber contribuido autoritativamente a su evangelio²⁰⁶. Cualquier otra inferencia que podamos hacer de esta estancia de Pablo en Jerusalén despertará intriga, pero difícilmente aportará claridad. ¿Se encontró solamente con el grupo de creyentes que celebraban el culto con Pedro (su iglesia doméstica)? ¿Había grandes reuniones comunitarias, que Pablo u otros apóstoles evitasen?²⁰⁷ Por más que nos empeñemos en que Gál 1,18-19 arroje luz, el estrechísimo foco empleado por Pablo en esta cuestión nos impide apreciarla con mayor amplitud.

²⁰⁵ ¿Cómo traducir Gál 1,19? El *ei mē* introduce una excepción: “excepto, salvo”. Pero ¿afecta la excepción a la oración entera?: “No vi a otros apóstoles (salvo a Cefas), pero sí a Santiago, el hermano del Señor” (o sea, Santiago *no* es contado como uno de los apóstoles) ¿O afecta solo a “otros apóstoles”? “No vi a otros apóstoles (aparte de Cefas) que a Santiago” (o sea, fue el único otro apóstol que vio Pablo). Pese a Lightfoot (*Galatians*, 84-84, seguido por Bruce, *Galatians*, 101), el problema no está resuelto desde el punto de vista sintáctico, puesto que “otros” puede explicarse en relación con Cefas, y la misma construcción de 1,7 indica que no necesariamente es precisa la relación de las frases así vinculadas. Santiago queda fuera del grupo apostólico de los Doce en la narración de Lucas (Hch 1,26), y Pablo pudo haber dudado en reconocer que alguien que permanecía tan arraigado en Jerusalén pudiera ser realmente un apóstol (= misionero). La cuestión, sin embargo, es que Pablo no dejó claro el estatus de Santiago y que incluso pudo dejarlo deliberadamente ambiguo, en contraste con su interés en presentarse él mismo como apóstol (Gál 1,1). Véase mi *Galatians*, 77.

²⁰⁶ Parece imposible cuadrar Hch 9,26-29 con Gál 1,18-20; los limitados contactos que Pablo parece haber tenido en Jerusalén durante aquella visita (Gál 1,18-20) cuadran mal con lo que Lucas refiere de que iba con los apóstoles por Jerusalén, “predicando valientemente en el nombre del Señor Jesús” y discutiendo con los helenistas (los grecohablantes contrarios a aceptar que Jesús era el Mesías) (9,28-29). Pero debemos recordar que relatos de una misma serie de acontecimientos pueden diferir sobremanera según las distintas perspectivas de los diferentes testigos; Hengel y Schwemer extraen todo lo extraíble de la narración lucana. Y Rom 15,19 podría indicar que, efectivamente, Pablo predicó en Jerusalén al comienzo de su misión, aunque luego, en la conferencia de Jerusalén, pudiera haber tenido en mente la defensa de su evangelio (*Romans*, 863). Véase mi *Galatians*, 75.

²⁰⁷ Para posibles razones por las que Pablo no hubiera querido entrar en contacto con los otros apóstoles, cf. de nuevo mi *Galatians*, 75.

Lo más importante aquí es lo que Pablo quiere decir cuando habla de que el objeto de su visita era “conocer (*historēsai*)” a Cefas/Pedro. El verbo *historeō* aparece solo aquí en el NT, y su valor exacto constituye un nuevo tema de debate²⁰⁸. El significado básico es “averiguar de o acerca de”²⁰⁹. Y aunque puede tomar cierto sentido turístico de “conocer”²¹⁰, el elemento de indicación suele ser difícil de excluir (cf., por ejemplo, Josefo, *Ant.*, 1.203). Y cuando el complemento directo es personal, ese verbo tampoco pierde fácilmente la idea de *saber acerca*, un conocimiento que permite un parecer o juicio informado sobre la persona y su importancia (Josefo, *Guerra*, 6.81; *Ant.*, 8.46)²¹¹. Añadida a esto tenemos la información de que Pablo estuvo (*epemeina*) con Cefas quince días, tiempo que excede con mucho los dos o tres días de hospitalidad que tradicionalmente se ofrecían a un visitante²¹².

Del lenguaje cuidadosamente elegido por Pablo podemos hacer varias deducciones. 1) Pese a su convicción de haber sido encargado directamente de predicar el Evangelio que antes había tratado de extirpar, Pablo vio la importancia de establecer contacto con Cefas, el discípulo más destacado de los que habían estado con Jesús. Esto significa que consideraba su encomienda como enteramente en armonía con el encargo de Jesús a Cefas, y su evangelio como el Evangelio que predicaban los discípulos anteriores a él. 2) “Conocer” a Cefas, durante un período de dos semanas a su lado, sin duda habría incluido saber sobre su época con Jesús, sobre su papel en la misión de Jesús anterior a la pasión. El tiempo pasado con Jesús había sido tan transformador para Pedro que, sin quitar importancia a la aparición a él tras la resurrección ni a su actuación durante los meses iniciales de la nueva secta en Jerusalén, es natural deducir que difícilmente podía hablar Saulo de

²⁰⁸ Cf., por ejemplo, las diferentes traducciones: “visitar” (RSV, NRSV, JB), “encontrar” (NJB), “conocer” (NEB/REB), “entablar contacto con” (NIV), “obtener información de” (GNB).

²⁰⁹ LSJ, *historeō*; así, por ejemplo, Herodoto, *Hist.*, 2.19; 3.77; Polibio 3.48.12; Plutarco, *Mor.*, 516C; cf. 1 Esd 1,33.42: “informar”.

²¹⁰ MM, *historeō*.

²¹¹ BDAG, 483, define *historeō* como “visitar con el fin de conocer algo o a alguien”. Véase mi artículo “The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2”: *NTS* 28 (1982) 461-478, reimpresso en *Jesus, Paul and the Law* (108-126), y la explicación adicional en “Once More – Gal. 1.18: *historēsai Kēphan*”: *ZNW* 76 (1985) 138-139 = *Jesus, Paul and the Law*, 127-128, en respuesta a O. Hofius, “Gal. 1.18: *historēsai Kēphan*”: *ZNW* 75 (1984) 73-85.

²¹² Por la declaración de Pablo parece como si él hubiera pasado la mayor parte de las dos semanas encerrado con Cefas/Pedro. Es posible “que Pablo quisiera hacernos entender que esta fue la duración total de su estancia en Jerusalén” (Wedderburn, *History*, 223 n. 39); nótese de nuevo el solemne juramento de 1,20 sobre lo que acaba de ser dicho (1,18-19).

“conocer” a Cefas sin incluir las reflexiones de este sobre su tiempo con Jesús. 3) Inevitablemente, pues, en tal conocimiento habría entrado alguna introducción a la tradición de Jesús, ya fuera como instrucción formal o simplemente como recuerdo extenso de lo que Jesús había hecho y dicho²¹³. No hay que forzar la imaginación histórica para suponer que hubo muchas horas de conversación entre ambos apóstoles durante esa estancia de dos semanas, suficientes para que la bien entrenada mente de Pablo pudiera almacenar muchas de las tradiciones que él iba a pasar a su vez a las iglesias de su fundación. Tampoco aquí hay que postular ningún conflicto con la aserción de Pablo en Gál 1,11-12: el carácter peculiar e independiente del evangelio paulino como dirigido “a los gentiles” no podía ser puesto en peligro porque Pablo aumentara su conocimiento sobre la misión de Jesús²¹⁴.

d. La asociación de Saulo con la iglesia de Antioquía

En algún momento, Saulo se volvió activo en la iglesia de Antioquía y, de hecho, pronto se convirtió en uno de sus dirigentes (Hch 13,1). Lucas refiere que Pablo volvió a Tarso (Hch 9,30) hacia el año 36 por un período indeterminado, antes de que Bernabé lo llevase de Tarso a Antioquía (11,25-26) y de que ambos emprendieran una misión partiendo de allí (caps. 13-14). Pablo, sin embargo, ofrece de todo el período (unos trece años) esta lacónica noticia: “Luego me fui a las regiones de Siria y Cilicia” (Gál 1,21)²¹⁵. Esto, al menos, permite la correlación de Tarso en Cilicia y de Antioquía en Siria²¹⁶. Pero no aclara en absoluto dos cuestiones principales.

²¹³ Murphy-O'Connor (*Paul*, 90-93) comparte esta idea. Hengel y Schwemer entienden que de ningún modo el discurso habría ido en una sola dirección y que Pablo habría impresionado a Pedro con su entendimiento del Evangelio (*Paul*, 146-150). El único problema con esto es que Pablo no ofrece el menor indicio de haber encontrado una buena acogida de sus puntos de vista en esa etapa temprana y que posteriormente estaba aún preocupado (Gál 2,2) por la necesidad de ganar el apoyo de Pedro y los otros.

²¹⁴ Véase mi *Galatians*, 74. Alternativamente, ¿incluía la conversación reflexiones de Saulo/Pablo sobre lo que era su misión (Wilkins, *Theologie* 1/2, 247-248)? En caso afirmativo, la subsiguiente comunicación de ellas (Gál 2,2) no habría sido una sorpresa para Pedro.

²¹⁵ Siguiendo su método habitual, Schnabel da detalles de las ciudades en las que Pablo podría haber trabajado, pero sin ningún apoyo de la tradición a ese efecto (*Mission*, 1049-1068); similarmente M. Wilson, “Cilicia: The First Christian Churches in Anatolia”: *TynB* 54 (2003) 15-30.

²¹⁶ Quizá fue en este período cuando Pablo aprendió un oficio, puesto que, como argumenta Murphy-O'Connor, su conversión habría privado a Saulo de los recursos de los que dependía como fariseo (*Paul*, 85-86).

Una es la fecha en la que Saulo se unió a la iglesia de Antioquía. Luego, conectada con esta cuestión, tenemos la de si él desarrolló su trabajo misionero en Siria y Cilicia de manera independiente (¿cómo en Arabia?) o en asociación con la iglesia antioquena. No existen datos que permitan dar una respuesta clara, pero los que hay apuntan a una asociación más temprana que tardía con aquella iglesia.

- Lo que dice Pablo en Gál 1–2 sobre su relación con la jerarquía jerosolimitana sugiere que él no empezó a trabajar como misionero independiente antes del Concilio de Jerusalén y el incidente de Antioquía²¹⁷.
- La labor evangelizadora de Pablo en Siria y Cilicia (1,21), aun en el caso de ser anterior a su firme vinculación con Antioquía, probablemente fue llevada a cabo bajo los auspicios o con la aprobación de la iglesia antioquena (de manera similar a como, supuestamente, la primera evangelización en Judea se habría desarrollado en concierto con la jerarquía jerosolimitana), puesto que Antioquía era la capital de la provincia²¹⁸.
- Esto concuerda con lo referido en Hechos, tanto en lo relativo a que la antioquena era una especie de iglesia hija de la jerosolimitana (Hch 11,19-21) o al menos contaba con su aprobación (11,22-24), como en lo concerniente a que Saulo funcionaba como maestro (y/o profeta) en la iglesia de Antioquía (Hch 13,1)²¹⁹.
- También se aviene con lo referido en Hechos respecto a que Saulo no salió en misión hasta después de haber recibido ese encargo en Antioquía (13,2-3).

Lo más probable, por tanto, es que Pablo estableciese contacto con la iglesia antioquena algún tiempo después de su marcha de Jerusalén o tras un breve paréntesis en Tarso. Ya fuera inmediatamente o al cabo de un tiempo de actividad misionera fuera de Antioquía (y llevado allí por Bernabé), Saulo acabó integrándose más en la iglesia de Antioquía y surgió

²¹⁷ Véase *infra*, § 27.1.

²¹⁸ Los territorios romanos de Cilicia y Siria eran colindantes (asomados al Mediterráneo en su ángulo nororiental), y el este de Cilicia había estado unido setenta años antes a Siria como una sola provincia administrada desde Antioquía (W. M. Ramsay, *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* [Londres: Hodder & Stoughton, 1900], 275-78; Bruce, *Galatians*, 103; BDAG, 977). Dada la barrera formada por los montes Tauro, al norte, es natural que Cilicia estuviera más vinculada a Antioquía que al interior de Asia Menor; véase *infra*, § 27.1.

²¹⁹ Véase *supra*, § 24 en n. 335.

como uno de sus dirigentes. Naturalmente, esto no excluye que se dedique a evangelizar en la amplia región mencionada en Gál 1,21. La mejor fecha para la llegada de Saulo a un puesto prominente en la iglesia antioquena, según los escasos datos disponibles, puede ser 40 d. C., dos años arriba o abajo²²⁰.

Dado que Gál 1,21 parece abarcar el período entre las dos primeras vistas a Jerusalén, probablemente habría que incluir en él lo que normalmente se designa como el “primer viaje misionero” (Hch 13–14)²²¹. En el mejor de los casos, la coincidencia es poca, puesto que la ruta de ese viaje lleva a Bernabé y Saulo completamente fuera de Siria y Cilicia²²². Todo lo que podemos decir es que la información más bien vaga “fui a las regiones de Siria y Cilicia” no *excluye* una empresa como la narrada en Hch 13–14, que hay que situar hacia el final del largo período al que nos referimos²²³. Aun así, el silencio de Pablo en Gál 1,21 resulta algo extraño, si realmente fue esa la misión que llevó el Evangelio a los gálatas. Por otro lado, podría haber una alusión a la misión en Galacia unos pocos versículos después, donde Pablo refiere que resistió el intento de circuncidar a Tito en Jerusalén, “a fin de que la verdad del Evangelio *permaneciera* para vosotros” (Gál 2,5), lo cual implica que el Evangelio ya

²²⁰ Compárese con la proposición de Hengel y Schwemer, *Paul*, 178-179, 261, quienes piensan que Pablo funcionó como misionero independiente durante seis o siete años (incluido el tiempo de Arabia) antes de asociarse a la iglesia de Antioquía (Hch 11,25-26 “podría indicar que no fue tan sencillo para Bernabé encontrar a Pablo”). Pero el Pablo que conocemos por sus cartas ¿se habría prestado fácilmente a trabajar subordinado a Bernabé (como claramente se desprende de Hch 13,1-6, cf. § 27.1a-b, *infra*.), si ya tenía éxito como misionero independiente? Respecto a la influencia de Bernabé sobre Pablo, véase Hengel / Schwemer, *Paul*, 205, 218-220, 224. Nada indica que la experiencia extática de Pablo referida en 2 Cor 12,2-4 (véase *infra*, § 25.5f) tuviese relación con su ida de Tarso a Antioquía (Schnabel, *Mission*, 1069).

²²¹ Aquí supongo que no se puede identificar la segunda visita a Jerusalén (Gál 2,1-10) con la visita referida en Hch 11,30, la cual es anterior al “primer viaje misionero”; véase *infra*, § 27.3a-b.

²²² Véase n. 218, *supra*, y también § 27.1.

²²³ Conviene recordar que en Gál 1,21 no intenta Pablo trazar un itinerario completo de su actividad anterior a su segunda visita a Jerusalén, sino hacer ver que nunca estuvo en Jerusalén durante ese tiempo (Weiss, *Earliest Christianity*, 203-205; Breytenbach, *Paulus und Barnabas*, 88-89). “Con generosidad respecto a la geografía, Pablo puede aún incluir, evidentemente, aquellas zonas [Panfilia, Pisidia y Licaonia, que lindaban con Cilicia] dentro del término *klimata* en la información que ofrece en Gál 1,21” (Hengel / Schwemer, *Paul*, 261). Nótese también que Hch 15,23 se dirige a las iglesias de Antioquía, Siria y Cilicia, que incluirían las iglesias del “primer viaje misionero” (Hch 13–14); véase *infra*, § 27.3c.

había sido predicado en Galacia antes del Concilio de Jerusalén²²⁴. Quizá, pues, Pablo no necesitaba recordar en ese punto de su declaración de defensa su éxito misionero en Antioquía, o acaso una referencia explícita a él no habría sido coherente con su insistencia en la independencia de su evangelio²²⁵. También aquí la concisión de Pablo hace difícil hallar algún intersticio por donde asome Hch 13–14. En este punto, la investigación histórica no tiene más remedio que admitir que los datos son demasiado fragmentarios para permitir que surja con mayor nitidez una imagen del período de túnel.

Dos cosas se pueden decir, sin embargo, con relativa confianza. 1) Lucas parece estar bien informado en lo tocante a la asociación de Pablo con la iglesia de Antioquía (Hch 13,1). La importancia del apóstol en ella, reflejada en el incidente de Gál 2,11-14, es probablemente suficiente confirmación de nuestra única otra fuente. 2) En ese período, Pablo se dedicó durante un tiempo considerable al trabajo misionero en la extensa región. Él mismo nos indica que estuvo anunciando “la Buena Noticia” en aquellos territorios (Gál 1,23), y debió de ser a través de tal predicación como vio que Dios estaba actuando por medio de él en eficaz misión entre los gentiles (Gál 2,2.7-9). Esto incluye cuando menos los dos aspectos de la narración de Lucas: un largo período como dirigente de la iglesia antioquena (Hch 13,1) y una misión eficaz entre los gentiles (13–14), causando que las condiciones para la admisión de estos en la nueva secta llegaran a ser fuente de agria disputa (Hch 15,1-2; Gál 2,1-5). Pero no nos adelantemos, puesto que en § 27 tendremos oportunidad de volver sobre este asunto.

e. ¿Influencia antioquena en la teología de Pablo?

Ya he considerado la posibilidad de que la influencia más decisiva en la formación de la teología paulina fuera su encuentro en el camino de Damasco con Jesús resucitado (§ 25.4). A lo largo del siglo XX, la principal explicación alternativa ha sido que en esa teología ejerció una mayor influencia el sincretismo pagano, al que debió enfrentarse Pablo en Siria y Cilicia²²⁶.

²²⁴ Murphy-O'Connor, *Paul*, 24.

²²⁵ Una razón similar podría explicar por qué Pablo nunca habla de su actividad misionera temprana en sus posteriores cartas a las iglesias; véase *infra*, § 27.6(3).

²²⁶ El intento de reconstruir una teología “antioquena” (§ 24 n. 278) es una versión muy aguada de la anterior tesis con origen en la escuela de la historia de las religiones (cf. *supra*, § 20.3b).

No cabe mucha duda de que, en efecto, Pablo fue influido por la teología helenista/antioquena que encontró en Antioquía (§ 24.9). Por eso, su creciente entendimiento de Jesús y del Evangelio que él se creía encargado de predicar habría sido una mezcla de varias influencias:

- Su conocimiento profundo de su fe ancestral y de las Escrituras.
- El encuentro en el camino de Damasco con el Cristo exaltado.
- La información que obtuvo durante sus dos semanas con Cefas/Pedro en Jerusalén.
- Lo que aprendió durante su asociación con la iglesia de Antioquía.
- La propia reflexión sobre su experiencia en curso del Espíritu de Cristo y sobre su misión en desarrollo.

Partiendo de esta base, se puede comprender sin dificultad el sentido de todo lo que escribió Pablo. No es necesario crear hipótesis sobre ulteriores influencias de la religión tradicional grecorromana, de la filosofía de la religión, de las religiones místicas ni del culto al emperador. Que Pablo estaba familiarizado con estas otras ramas de la religiosidad grecorromana se ve con bastante claridad en varios puntos de sus cartas²²⁷. Y también es cierto que algo de lo que él escribe podría haber sido entendido en otro sentido al que él pretendía²²⁸. Pero las ideas propuestas por la escuela de la historia de las religiones en la primera parte del siglo XX respecto a que la teología sacramental de Pablo y su evangelio de salvación solo podían explicarse adecuadamente por influencia de los cultos místicos y de un supuesto mito del Redentor gnóstico precristiano han resultado ser hipótesis totalmente gratuitas, innecesarias, que hacen una interpretación falsa y luego se apoyan en esa misma interpretación²²⁹.

f. “Conozco a una persona en Cristo...” (2 Cor 12,2)

Otras dos cuestiones concernientes al primer período de la asociación de Saulo con la iglesia de Antioquía requieren comentario en este punto. La primera es la enigmática alusión efectuada en 2 Cor 12,2-4.

²²⁷ Por ejemplo, en Rom 1,20-28 se percibe algún conocimiento de la filosofía estoica (cf. mi *Romans*, 57-68), y en varios puntos está probablemente implícita cierta aceptación del culto al emperador (véase *infra*, § 29.4d).

²²⁸ Palabras como “sabiduría”, “conocimiento”, “espiritual”, “maduro” de 1 Corintios pertenecen a un lenguaje religioso ampliamente usado y diversamente entendido. Del mismo modo, tampoco debe sorprender que algunos ritos cristianos (el bautismo, la cena del Señor) parezcan similares a los que se encuentran en otras religiones.

²²⁹ Véase *supra*, § 20.3b-c.

²Conozco a un hombre en Cristo que, hace catorce años –si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé (Dios lo sabe)–, fue arrebatado al tercer cielo. ³Y sé que ese hombre –si en el cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé (Dios lo sabe)– ⁴fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que ningún ser humano puede pronunciar.

Hay coincidencia general en que el pasaje debe entenderse como autobiográfico: Pablo recuerda una de sus “visiones y revelaciones” (12,1), marcada por su “carácter extraordinario” (12,7). Seguramente, describe aquí su propia experiencia, ya que está recordando las razones que tiene para gloriarse, las “señales” de apostolado que, evidentemente, contaban para los “superapóstoles” de 12,11-12. La descripción en tercera persona es presumiblemente el modo empleado por Pablo para distanciarse no tanto del hecho en sí como de la importancia de que otros revestían esa clase de experiencias²³⁰.

El valor de esta información para el historiador es que se puede datar con cierta precisión la experiencia referida²³¹. Catorce años antes de la composición de 2 Corintios (datada en 55/56) sería 42 d. C.²³². Algunos han intentado identificar esta experiencia mística con la vivida por Pablo en su conversión. Además, hay una infortunada tendencia a mezclar la (probable) alusión de Pablo a esa conversión en 2 Cor 4,6 con las experiencias aludidas en 12,1.7, cuando no con la de 12,2-4 en particular²³³. Pero eso no se sostiene.

- La datación lo hace imposible, puesto que la fecha de la conversión de Saulo es unos diez años anterior (32 o 33 d. C.)²³⁴.
- El propio Pablo deja muy claro que la experiencia en el camino de Damasco perteneció a una categoría distinta y aparte: a la selecta serie de experiencias usualmente llamadas “apariciones posresurreccio-

²³⁰ Véase Thrall, *2 Corinthians*, 778-782; M. J. Harris, *2 Corinthians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 834-835.

²³¹ “Hay... un amplio acuerdo en que la razón básica para la datación precisa es el interés de Pablo en subrayar la realidad del suceso” (Thrall, *2 Corinthians*, 783).

²³² Recordemos una vez más que era convención normal de la época contar de manera inclusiva, es decir, incluir la fecha de comienzo y la fecha de terminación dentro del número de años dado.

²³³ C. Buck / G. Taylor, *Saint Paul: A Study in the Development of His Thought* (Nueva York: Scribner's, 1969), 220-226; Segal, *Paul the Convert*, cap. 2.

²³⁴ Sería un poco menos difícil identificar la experiencia de 2 Cor 12,2-4 con la visión de Hch 22,17-21, que en la cronología de Hechos tuvo lugar durante la primera visita de Pablo a Jerusalén después de su conversión, aunque Ramsay, por ejemplo, relaciona las dos visiones con la visita de Hch 11,30 (*St. Paul*, 60-64).

nales". En el pensamiento de Pablo, fue la "revelación" en el camino de Damasco lo que hizo de él un apóstol (1 Cor 9,1; 15,8). Que Pablo, por su "visión" allí, se situase "al final de todos" implica que la serie de experiencias concluyó después de su conversión/llamada. En cambio, en 2 Cor 12,1-7, Pablo habla de varias "visiones y revelaciones" similares²³⁵.

- En la conversión de Pablo hubo una visión del cielo, un brillo de la luz "en su corazón" (2 Cor 4,6), una revelación "en mí" (Gál 1,16), mientras que 2 Cor 12,2-4 hace referencia a un viaje al cielo.
- Durante su experiencia, Pablo oyó palabras que no se podían pronunciar, bien porque no era posible expresarlas en lenguaje humano, bien porque no debían ser repetidas²³⁶; en cualquier caso, el sentido del texto parece incompatible con lo que Pablo entiende como su conversión-encomienda (Gál 1,12.15-16)²³⁷.

Lo referido en 2 Cor 12,2-4 (o 1-7) es valioso para nosotros, puesto que indica una sorprendente dimensión de la espiritualidad de Saulo. Estaba acostumbrado a experimentar "visiones y revelaciones". Quizá quepa la inferencia de que practicaba el misticismo *merkabá*²³⁸. Si era así, ¿debemos inferir ulteriormente que se había iniciado en esa práctica siendo aún fariseo y continuó con ella después, "en Cristo"? Ciertamente hay que datar la experiencia de 2 Cor 12,2-4 en tiempos posteriores a la conversión de Pablo. Al mismo tiempo, el hecho de que para recordar esa visión "extraordinaria" tuviera que retroceder catorce años hace suponer que el "viaje al cielo" de 12,2-4 fue excepcional. Sin embargo, la implicación de 12,1-7.11-12 es que Pablo siguió disfrutando de expe-

²³⁵ Nótese también 2 Cor 5,13 y véase al respecto Thrall, *2 Corinthians*, 406.

²³⁶ BDAG, 134; Thrall, *2 Corinthians*, 794; Harris, *2 Corinthians*, 843-844.

²³⁷ Lo mismo se puede decir sobre los intentos de identificar 2 Cor 12,2-4 con la visión de Hch 22,17-21 o con Hch 13,2-3 (Taylor, *Paul*, 91-92). Chilton opina que algunas de las palabras impronunciadas oídas por Pablo expresaban la idea de que los gentiles devenían realmente israelitas con el bautismo, y que Pablo inicialmente ocultó esa información a la jerarquía de Jerusalén (*Rabbi Paul*, 142-145).

²³⁸ J. Bowker, "Merkabah' Visions and the Visions of Paul": *JSS* 16 (1971) 157-173, sugiere que Pablo estaba familiarizado con la práctica del misticismo *merkabá*; véase también J. D. Tabor, *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in Its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts* (Lanham: University Press of America, 1986); y para más datos y bibliografía, véase Harris, *2 Corinthians*, 838-846. Pero considérense asimismo las recomendaciones a la prudencia de P. Schäfer, "New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and Merkavah Mysticism": *JJS* 35 (1985) 19-35. Ahston sitúa la experiencia religiosa de Pablo en el contexto del chamanismo (*Religion*, caps. 2-3).

riencias visionarias durante su actividad evangelizadora y pastoral²³⁹, aunque las considerase de escasa importancia²⁴⁰. Hay muchas “visiones y revelaciones”, “visiones de carácter extraordinario”, de las que él podría haberse gloriado si le hubiera parecido oportuno. Ambos aspectos —que las experiencias continuaron para Pablo y que él las consideraba poco significativas— tienen importancia para todo intento de apreciar la espiritualidad de Pablo.

g. El problema de la visita a Jerusalén tras el anuncio de una “gran hambre” (Hch 11,30)

Lucas narra otro episodio que podría contribuir a datar el surgimiento de Pablo como dirigente en la iglesia de Antioquía. Se trata de la discutida noticia de Lucas sobre un viaje que Bernabé y Saulo hicieron desde Antioquía para llevar ayuda a los discípulos de Jerusalén, en previsión de una gran hambre (Hch 11,27-30)²⁴¹. Este episodio presenta los mismos problemas que 9,26-30. No es que los documentos históricos carezcan de datos sobre hambres durante el reinado de Claudio (41-54): hay varias de esas referencias²⁴². Ni que la iglesia de Jerusalén no tuviera ya miembros

²³⁹ Hechos refiere varias visiones que Pablo experimentó durante su trabajo misionero (16,9-10; 18,9-10; 23,11; 23,11; 27,23). Nótese también Gál 2,2 y 2 Cor 5,13).

²⁴⁰ Véase también su valoración de la capacidad de “hablar en lenguas” (1 Cor 14,18-19).

²⁴¹ Barrett opina que Lucas pudo haber tenido en este caso conocimiento de primera mano (Ágabo reaparece más adelante, en 21,10-11, dentro de un pasaje narrado en segunda persona del plural), pero piensa que la profecía debió de anunciar una situación de carestía limitada a Jerusalén o Judea; la gran hambre “en toda la tierra” puede ser más bien una hipérbole de Lucas (*Acts* I, 561). Sin embargo, B. W. Winter, “Acts and Food Shortages”, *BAFCS* II, 59-78, apunta a una inscripción de 163 d. C. que habla de un hambre que “se extendió por todo el mundo”, y se pregunta si se ha de considerar esa frase simplemente como “una hipérbole poética” o una convención literaria (65-69).

²⁴² Analizadas por Hemer, *Book of Acts*, 164-165; Bruce, *Acts*, 276; Barrett, *Acts* I, 563-564; Hengel / Schwemer, *Paul*, 240-241; Riesner, *Paul's Early Period*, 127-134; Fitzmyer, *Acts*, 482. Josefo da noticia de una “gran hambre” en Judea a mediados de los años cuarenta (45 o 46-47 d. C.), durante la que la reina (madre) Elena de Adiabene compró víveres para Jerusalén y el rey Izates envió dinero (*Ant.*, 20.51-53, 101; cf. las notas de Feldman en el volumen LCL); véase nuevamente Barrett, quien considera más probable una referencia al hambre del año 47 (563, 565). Winter habla de cosechas extremadamente malas en Egipto entre el otoño del año 45 o 46 y la primavera siguiente (del 46 o 47) (“Acts and Food Shortages”, 63). Hengel y Schwemer prefieren datar el hambre en 44/45 (*Paul*, 243); mientras que, según Riesner (134), pudo ser más bien “entre 44 y 46 d. C.”. Una visita a Jerusalén hacia la mitad de

empobrecidos: Rom 15,26 confirma que los tenía. Se trata más bien de que la solemne declaración jurada de Pablo (Gál 1,18–2,1) no deja margen para ninguna visita intermedia de Pablo a Jerusalén. Es posible que Gál 2,1-10 haga referencia a esa visita (Gál 2,1-10 = Hch 11,27-30)²⁴³, pero, como veremos, la correspondencia entre Gál 2,1-10 y Hch 15 es demasiado estrecha para poder ver en ellos dos sucesos diferentes²⁴⁴. Me parece más verosímil que esa visita la realizase Bernabé solo²⁴⁵ o con alguien más antes de que él y Saulo se convirtiesen en equipo; y que, posiblemente confundidos por el hecho de que los dos colaborasen luego tan estrechamente, algunos de los predispuestos contra Pablo dieran por cierto que Saulo había acompañado a Bernabé en la visita. Algún intento de presentar a Pablo como visitante más asiduo de Jerusalén y, en consecuencia, más supeditado/sumiso a la jerarquía jerosolimitana es seguramente lo que le indujo a detallar con tanta escrupulosidad sus visitas a Jerusalén. La insistencia de Pablo en que permaneció desconocido personalmente y que hasta catorce años más tarde no volvió a Jerusalén (Gál 1,22; 2,1) es otro modo de decir enfáticamente: “No fui a Jerusalén durante los años intermedios”. Hch 11,27-30 parece ser, pues, otro pasaje donde Lucas recoge una versión de la relación de Pablo con Jerusalén que contradice lo recordado por su propio protagonista, pero que decidió utilizar (aca-

los años cuarenta (a menos que fuera inmediatamente antes del hambre, solo profetizada en 11,28) habría estado muy cerca de la realizada para la consulta (véase § 28.1, *infra*). En cuyo caso –hay que señalar también– el episodio habría sido subsiguiente a los sucesos narrados en Hch 12, entre ellos la muerte de Herodes Agripa, datada en 44 d. C.

²⁴³ Cf. *infra*, § 27.3a.

²⁴⁴ Véase *infra*, § 27.3b. De otras soluciones ofrecidas (por ejemplo, en Longenecker, *Rhetoric at de Boundaries*, 242-252), la más aceptable imagina a Lucas confundiendo o mezclando dos tradiciones (orales) distintas que él había recibido: posiblemente una sobre la profecía de Ágabo y otra sobre la visita de Pablo con ayudas para los pobres de Jerusalén (Lucas no dice nada de la colecta, aparte de Hch 24,17) (Haenchen, *Acts*, 378-379); alternatively, una tradición sobre cuestiones de circuncisión y de compartir mesa, y otra sobre organización de actividades caritativas y entrega de ayudas (véase Barrett, *Hch*, 560); o bien Lucas confundió simplemente tradiciones sobre la segunda visita de Pablo (Gál 2,1-10), que incluían una referencia a la obligación de dar limosna (2,10) y otra al asunto narrado por Lucas en Hch 15 (Lüdemann, *Early Christianity*, 138). Hengel y Schwemer consideran las posibilidades de que Pablo hubiese viajado con la delegación pero luego se mantuviese fuera de Jerusalén, porque allí todavía peligraba su vida o no había sido bien recibido (*Paul*, 242-243), o de que simplemente hubiese participado en la preparación de la colecta en Antioquía (465 n. 1273).

²⁴⁵ Como sugiere Hengel, *Acts*, 111. Öhler destaca que un viaje a Jerusalén explica cómo el jerosolimitano Juan Marcos se unió a Bernabé y Saulo (Hch 12,25) (*Barnabás*, 238-252).

so no conocía la versión Paulina) con vistas a poner de relieve la inalterable continuidad entre la jerarquía jerosolimitana y la misión de Pablo entre los gentiles. Una vez más, sin embargo, con la mínima paja de unos pocos datos fiables, estamos tratando de fabricar adobes de hechos históricos.

Capítulo 26

La misión de Pedro

Habiendo seguido los ramales helenista y paulino de las tradiciones utilizadas por Lucas para los primeros quince años, aproximadamente, de su narración, retomamos finalmente el ramal petrino. Pedro ha sido la figura dominante en la primera fase de la relación de Lucas sobre los comienzos del cristianismo (Hch 1-5), pero prácticamente desaparece de escena en los capítulos siguientes. Su ausencia durante todo el episodio de Esteban es sorprendente y un tanto inquietante: ¿por qué la figura principal de la nueva secta, que ya había demostrado presencia de ánimo durante los enfrentamientos dialécticos con las autoridades del templo (Hch 4-5), no intervino en ningún punto de la deteriorada situación expuesta en Hch 6,8-15, ni en la crisis del “proceso” y linchamiento de Esteban? De hecho, él y Juan fueron introducidos (por Lucas) para compensar las carencias de la misión de Felipe en Samaría y garantizar la supervisión de la iglesia jerosolimitana durante la primera etapa de la misión más allá de Jerusalén y sus alrededores (Hch 8,14-25). Pero no hay ninguna mención explícita de Pedro conectada con la conversión de Pablo y sus derivaciones inmediatas (9,26-30; contrástese con Gál 1,18), ni tampoco en la narración de Lucas sobre la visita a Jerusalén con motivo del hambre anunciada (11,27-30). Además, cada vez que Lucas retoma las tradiciones de Pedro (9,32; 12,1-3) lo hace de manera abrupta. Esto es bueno para nosotros, porque una interconexión suave podría indicar labor redaccional de Lucas. Y la falta de “desbaste” en las uniones nos recuerda que su modo de trabajar era simplemente pasar de una tradición a otra, sin esforzarse en obtener una transición más elegante. Aun así, su decisión de no introducir en los otros ramales a Pedro, más la relativamente poca presencia de este en general, le llevan a uno a preguntarse hasta qué punto era preponderante la figura de Pedro en aquellos días iniciales, al menos para quienes elaboraron las tradiciones de las que se sirvió Lucas.

Dicho lo cual, es claro que Lucas disponía de un importante ramal de tradición relativa a Pedro, y fue el que retomó en Hch 9,32.

26.1 Apostolado de “la circuncisión”

Por Gál 2,7-9 sabemos que Pedro había trabajado con éxito en la misión dirigida a otros judíos en el período anterior al Concilio de Jerusalén (es decir, una actividad desarrollada en la primera parte de los años cuarenta y probablemente también en la última de los treinta). De hecho, respecto a Pedro, Pablo habla de “apostolado (*apostolē*) de la circuncisión” (Gál 2,8) de un modo análogo a su posterior descripción de sí mismo como “apóstol de los gentiles” (Rom 11,13). La ligeramente extraña formalidad del lenguaje¹ tiene una triple implicación:

- Que Pedro se creía llamado a una particular misión (*apostolē*): a predicar el Evangelio de Jesucristo entre su pueblo.
- Que el resto de los dirigentes de Jerusalén reconocían y apoyaban su apostolado; creían que le había sido “confiada” esa misión (Gál 2,7).
- Y que Pedro tuvo en ella un notable éxito: Dios había trabajado eficazmente a través de él (2,8).

Esto sugiere, a su vez, que Pedro estuvo activo en su misión durante un tiempo considerable.

a. La encomienda de Pedro

¿Es posible decir algo más sobre el encargo hecho a Pedro de llevar a otros el Evangelio? Dado el interés tan manifiesto en Hechos (y en escritos paulinos) por documentar la encomienda misionera de Pablo (§ 25.3c-d), sorprende que Lucas no considerase necesario proporcionar una referencia equivalente de la llamada a Pedro para la misión entre su propio pueblo. Naturalmente, esa llamada está subsumida en la encomienda apuntada en Hch 1,8 e implícita en la definición del ministerio del apostolado (1,22)². Pero, en la primera fase del nuevo movimiento (Hch 2-5), no

¹ La fraseología poco paulina de “el evangelio de la incircuncisión”, “[el evangelio] de la circuncisión” (Gál 2,7) y el “apostolado de la circuncisión” (2,8), así como la inesperada introducción del nombre “Pedro” (2,7-8) en un contexto en el que Pablo utiliza “Cefas” de manera constante (1,18; 2,9.11.14), han hecho pensar a varios comentaristas que Pablo cita aquí (2,7-8) un acuerdo formal alcanzado en aquella ocasión; cf. el detallado estudio de Betz, *Galatians*, 96-98.

² Aquí surge de nuevo la cuestión de si las apariciones a Pedro y a los Doce (1 Cor

hay indicación alguna de que Pedro entendiera su encomienda como encargo de llevar el Evangelio fuera de Jerusalén³. También debemos tener presente que buena parte de la impresión a este respecto puede ser simplemente consecuencia de la práctica redaccional de Lucas de mantener la distinción entre las fases⁴; en este caso, la visión en la que Pedro recibe el encargo es pospuesta hasta Hch 10. Sin embargo, sería interesante saber cómo y por qué Pedro llegó a ser tan identificado con la misión a los circuncisos.

Quizá hizo falta la dispersión de los helenistas causada por la persecución para que se reconociera la necesidad de la misión fuera de Jerusalén. Como ya hemos señalado, quizá haya que ver un vínculo entre la aparición a “todos los apóstoles” (1 Cor 15,7) y la apertura misionera de los helenistas (Hch 8,4); habiendo salido de Jerusalén, estos “apóstoles” se consideraban encargados de llevar el Evangelio adondequiera que fueran⁵. ¿Debemos ver también aquí alguna influencia de Mt 10,5-6, la instrucción de Jesús conservada, presumiblemente, por “hebreos” centrados en Israel (cf. Hch 1,6)? Es decir, ¿causó el recuerdo de la instrucción de Jesús a sus discípulos originales cierta conmoción ante la noticia de que los helenistas habían llegado en su acción evangelizadora a las poblaciones de Samaría, explícitamente prohibidas a los primeros discípulos?⁶ En caso afirmativo, parte de la función de Hch 8,14-25 sería, naturalmente, mostrar que Pedro aprobaba la misión a los samaritanos e incluso participaba en ella. Otra posibilidad podría derivarse del hecho de que, aparte de Gál 2,7-8, Pablo siempre emplea “Cefas”⁷ para referirse a Pedro, evocando el sobrenombre de este en su forma original aramea acaso para indicar su papel fundacional en la difusión universal del mensaje de la Iglesia de Dios, como queda expresado más detalladamente en Mt 16,18-19⁸. Se aproxime o no esta especulación a la realidad histórica, algo tuvo que llevar a Pedro al camino de la evangelización.

15,5) fueron de un carácter distinto que la aparición a “todos los apóstoles” (15,7). ¿Se experimentaron o consideraron todas ellas como apariciones de encomienda (llamadas al apostolado), o fueron Pedro y los Doce incluidos entre “todos los apóstoles”? Véase § 25.3c-d, *supra*, y § 29.3, *infra*.

³ También las encomiendas de Mt 16,18-19 y Jn 21,15-17 tienen un sentido más eclesial y pastoral que misionero.

⁴ Véase *supra*, § 21.2d y el comienzo de § 24.

⁵ Véase *supra*, § 22.2b.

⁶ Cf. Hahn, *Mission*, 54-59.

⁷ 1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; Gál 1,18; 2,9.11.14.

⁸ Véase *infra*, § 35.1d.

b. La misión de Pedro en la llanura costera de Judea (Hch 9,32-43)

La referencia del primer ministerio “a solas” de Pedro es coherente con la descripción por Pablo de la misión de Pedro como dirigida a “la circuncisión”⁹. Las dos localidades donde se le recuerda realizando esa actividad, Lida¹⁰ y Joppa, que tradicionalmente han sido situadas en el extremo del territorio de Judea, tenían una población predominantemente judía; por eso “todos los habitantes de Lida” (9,35) puede tener el sentido de “todos los judíos”. De hecho, Joppa (la moderna Jaffa), que había sido judaizada a la fuerza durante el período macabeo (1 Mac 13,11), iba a convertirse en un centro revolucionario al comienzo de la guerra de 66 d. C.¹¹ Quizá, pues, a raíz de su salida a territorio samaritano, Pedro volvió a la práctica de Jesús de recorrer los extremos de la casa solar del judaísmo¹².

Es evidente que, para este desarrollo de la misión de Pedro, Lucas pudo servirse de recuerdos antiguos. Los nombres de personas (Eneas Tabitá/Dorcás)¹³ y de lugares (Lida, Sharón Joppa) seguramente llegaron hasta él de tradiciones locales¹⁴, como también la vigorosa descripción de la excelente reputación de Tabitá (por sus obras caritativas) y de los preparativos que se hicieron tras su muerte (9,36-37.39). Y también puede darse

⁹ Barnett, *Jesus*, 234; cf. también 237-249.

¹⁰ Lida (Lod en el AT: 1 Cr 8,12; Esd 2,33; Neh 7,37; 11,35) se encontraba a una jornada de Jerusalén, en el camino desde esta ciudad a Joppa. Josefo describe esta población como “un pueblo de extensión no inferior a una ciudad” (*Ant.*, 20.130); dio su nombre al distrito circundante (*Guerra*, 3.54-55).

¹¹ Josefo, *Guerra*, 2.507-508; 3.414-431; Schürer, *History* II, 3, 112-114; Schnabel, *Mission*, 688.

¹² *Jesús recordado*, 378-379; S. Freyne, *Jesus, a Jewish Galilean* (Londres: Clark, 2004), cap. 3. Lida y Joppa “son los más importantes, casi puros, lugares judíos de la llanura costera” (Hengel, *Between Jesus and Paul*, 116-118, esp. 116).

¹³ Aunque no es judío el nombre “Eneas”, sabemos que regularmente se utilizaban nombres griegos en círculos judíos (véase § 24 en n. 59), y la forma “Aineas” se encuentra con frecuencia en inscripciones palestinas (BDAG, 27). Como apunta Barrett, “difícilmente habría dejado de mencionar la cuestión si hubiera pensado que Pedro se había ocupado ya de un gentil” (*Acts* I, 480). El nombre Tabitá (arameo)/Dorcás (griego) nos recuerda que muchos pueblos y ciudades de Palestina eran bilingües.

¹⁴ M. Hengel, “The Geography of Palestine in Acts”, *BAFCS* IV, 27-78, señala que, en contraste con “el conocimiento inexacto que tiene Lucas de la geografía de Galilea, de Samaría y de la mayor parte de Judea”, “es sorprendente su información precisa sobre las ciudades de la llanura costera, el camino de Jerusalén a Cesarea y las relaciones entre el templo y la fortaleza Antonia de Jerusalén, lo cual concuerda con la idea de que había visitado Palestina como compañero de Pablo”.

casi por cierto que los relatos de la curación de Eneas y de la resurrección de Tabitá/Dorcás le llegaron de las mismas fuentes¹⁵. Como quien no tiene la menor duda de que esos hechos extraordinarios sucedieron en realidad, Lucas seguramente se limita a pasar la tradición más o menos como la recibió, es decir, aproximadamente como era recordada por los primeros “santos” en aquellos lugares (9,32.41)¹⁶.

Los detalles de la resurrección de Tabitá por Pedro (Hch 9,4) podrían responder, sin embargo, algo menos a la realidad. Reflejan el relato evangélico sobre la resurrección de la hija de Jairo en dos puntos: la expulsión de la multitud (Lc 8,51) y la fórmula usada (dirigirse por su nombre a la persona dada por muerta y ordenarle que se levante [Lc 8,54]). Más estrechamente todavía reflejan el relato marcano (Mc 5,40-41)¹⁷, y de manera más pálida las resurrecciones atribuidas a Elías y Eliseo¹⁸. Por otro lado, los verbos usados en la fórmula de resurrección son diferentes¹⁹, y la omisión aquí por Lucas de la frase “en nombre de Jesucristo”, frecuente en sus relatos de curación, podría indicar que él estaba utilizando la tradición también en este punto. Cualquiera que fuera el estado real de la mujer, lo que ya no hay medio de comprobar, lo indudable es que la opinión general de los más cercanos al acontecimiento era que Tabitá había sido resucitada, sacada de la muerte²⁰.

Hay que señalar, sin embargo, la fuerte impresión que deja Lucas de que todo éxito en la evangelización era solo consecuencia de la acción pastoral de Pedro²¹. Inicialmente se le atribuye un interés más de carácter pas-

¹⁵ Aquellos cuyo concepto de cómo la tradición de Jesús llegó a Lucas permanece asfixiado por las limitaciones de la metodología crítico-formal se sorprenden en este caso al ver tan incompleto lo que, según ellos, tuvo que tener la forma de un relato de milagro; Lucas debió de haberlo comprimido (así, por ejemplo, Lüdemann, *Early Christianity*, 122).

¹⁶ La curación no es particularmente espectacular: Eneas llevaba ocho años imposibilitado (contrástese con el tullido de nacimiento de 3,2); la fórmula de curación “Jesucristo te cura” (9,34) es inusual en Hechos, y el relato no incluye una nota de la conversión de Eneas. Es difícil ver cómo se puede decidir si Eneas era ya cristiano (Haenchen, *Acts*, 338) o no (Fitzmyer, *Acts*, 444).

¹⁷ Retrovertida al arameo, la fórmula solo cambiaría en una letra: *talitha koum* (Mc 5,41); *tabitha koum* (Hch 9,40).

¹⁸ 1 Re 17,17-24; 2 Re 4,32-37. Weiser presenta los paralelos en forma tabular (*Apq.*, 238).

¹⁹ Lucas aquí, como en 9,34, emplea el verbo (*anistēmi*) que en otros pasajes describe la resurrección de Jesús.

²⁰ Cf. Pesch, *Apq.* I, 320, 525-526.

²¹ En Hch 8,25, Lucas no dice nada sobre el éxito (o menos) de la predicación de Pedro (y Juan) en “muchos pueblos samaritanos”.

total, expresado entre los santos de Lida y los discípulos y santos de Joppa (Hch 9,32.38.41)²². Fue la noticia de su éxito como sanador (no como predicador) lo que hizo que muchos “se volvieran al Señor” y “creyeran en el Señor” (9,35.42)²³. Este resultado corresponde a lo que se podía esperar y al constante énfasis de Lucas en el poder de los milagros para generar fe.

De todo esto se deduce que Pedro no solo no había dado aún el gran salto a la evangelización, sino que ni siquiera tenía la disposición de Felipe de ponerse a desbrozar el terreno misionero (¿eran los “santos” personas convertidas por Felipe? [8,40])²⁴. El episodio siguiente (10,1–11,18) muestra la considerable conmoción que hubieron de sufrir su teología y su idea de sí mismo antes de que él decidiera ponerse manos a la obra. Probablemente, esto refleja con bastante exactitud las dudas y la aprensión que experimentaron los primeros creyentes radicados en Jerusalén al contemplar la posibilidad de que su movimiento empezase a borrar las líneas divisorias que, desde la perspectiva judía, Dios había trazado para marcarlos como diferentes y especiales en cuanto a la religión (es decir, apartados para él)²⁵. Y seguramente indica también que Pedro iniciaba un proceso de apertura que iba a llevarle fuera de Jerusalén (en misión entre otros judíos [Gál 2,7-9]), dejando allí el control de la situación a Santiago y a los miembros más tradicionalistas²⁶.

La nota narrativa final, concerniente a la estancia de Pedro en Joppa (9,43), sirve de preparación para el espectacular paso siguiente, que será referido de manera inmediata (capítulo 10). Pero el hecho de que Simón²⁷, el hombre que da hospitalidad a Pedro en Joppa, sea descrito como “curtidor” puede tener importancia. El olor asociado a ese trabajo no solo hacía el oficio desagradable, sino que encima causaba que quienes se dedicaban a él fueran considerados ritualmente impuros y fueran mantenidos lo más

²² Es casi seguro que, con los términos “santos” y “discípulos”, Lucas se refiere a creyentes judíos; véase *supra*, § 20.1(4) y (8). Véase también Barrett, *Acts* I, 479-480, 482.

²³ Lucas emplea estas dos expresiones para indicar conversión. “Volver [al Señor]”: 11,21; cf. 14,15; 15,19; 26,18.20. “Creer [en el Señor]”: 11,17; 16,31; 22,19. Como observa Haenchen, el lenguaje indica que se piensa en judíos; de ser gentiles, se habrían “vuelto a Dios” (14,15; 15,19; 26,20) (*Acts*, 338).

²⁴ Schnabel muestra cierto interés en sostener que Pedro era “el misionero iniciador en esta área” (*Mission*, 693).

²⁵ En esto coinciden Lucas y Pablo; véase, por ejemplo, Hch 11,2-3; 15,1; 21,20-21; Gál 2,4.12-13.

²⁶ Véase *infra*, § 26.5d.

²⁷ “El nombre debe de ser tradicional; una pura invención nunca habría invitado al equivoco hospedando a Simón Pedro en casa de otro Simón” (Barrett, *Acts* I, 486); cf. Lüdemann, *Early Christianity*, 123.

lejos posible (el oficio de curtidor exigía un contacto constante con pieles de cuerpos muertos)²⁸. ¿Implica la mención de este particular que Pedro empezaba ya a alejarse de su anterior culto y ministerio, centrados en el templo (5,42)?²⁹ ¿O quizá esperaba Lucas que sus lectores captasen este significado de tan escueto detalle? Lo primero parece más probable.

26.2 Cesarea como punto central

Lucas procede a efectuar una segunda adición significativa en la historia de la expansión cristiana helenista, comenzada en el capítulo 8. El relato de 9,1-31 la había interrumpido para que la conversión de Pablo tuviera la debida y temprana prominencia. Pero ahora empieza una inserción más extensa (10,1-11,18): la narración sobre el encuentro de Pedro con el centurión Cornelio y sus parientes y amigos, y sobre la eficaz predicación del apóstol. La finalidad es clara: demostrar que la primera apertura misionera a los gentiles, o al menos la primera apertura reconocida por la iglesia de Jerusalén (por eso no cuenta la conversión del eunuco etíope de 8,26-40), se desarrolló bajo la dirección del propio Pedro³⁰.

La prueba decisiva aducida es doble. 1) Primero tenemos las visiones entrelazadas de Pedro y Cornelio (10,1-23): un ángel manda a Cornelio que vaya en busca de Pedro (10,1-8), y este, por su parte, ve tres veces un gran lienzo lleno de toda clase de animales y aves, a la par que oye la orden de que se levante, sacrifique y coma (10,9-16). Esta visión y esta orden son recordadas en versículos posteriores (10,30-32; 11,5-10). Como en el caso de Ananías (9,10-12), el doble testimonio de aprobación divina, procedente de visiones complementarias, sitúa la cuestión fuera de toda duda: Dios aprueba y quiere que se dé el paso siguiente. En el relato sobre Pedro, el significado de la visión (10,14-15) es confirmado, excepcionalmente, por la sugerencia del Espíritu (ir a casa de Cornelio), la cual es asimismo doble (10,19-20; 11,11-12). 2) Luego tenemos la referencia de la inesperada bajada (lit. caída) del Espíritu sobre Cornelio y sus compañeros mientras Pedro estaba aún predicándoles, referencia que también aparece dos veces,

²⁸ Str-B 2.695; Jeremías, *Jerusalem*, 304-305, 310; Barrett, *Acts* I, 486, con referencia particularmente a *m. Ket.* 7,10; *b. Pes.* 65a.

²⁹ Por supuesto, no hay que desear ni minusvalorar la influencia directa de la actitud de acogida mostrada por Jesús hacia otros individuos despreciados ("recaudadores de impuestos y pecadores").

³⁰ Reinbold opina que probablemente el episodio de Cornelio no tuvo lugar hasta después del Concilio de Jerusalén (*Propaganda*, 55-62); esta conclusión recibe una crítica justificada en Schnabel, *Mission*, 707-778.

con estos acontecimientos (¿anteriores?) es mucho menos clara. Pero, prescindiendo de la cronología, la cuestión es que Lucas consideraba la decisiva apertura evangelizadora como un episodio con participación personal de Pedro; más aún, como una decisión del mismo Pedro. Era muy importante para Lucas no solo que Pedro diese el insólito paso de aceptar a gentiles incircuncisos (comiendo con ellos [11,3]) y de bautizarlos (10,45-48), sino que además el apóstol principal convenciese a sus hermanos de Jerusalén refiriéndoles los palmarios indicios de aprobación divina que anteriormente le habían convencido a él mismo (11,1-18). Solo así podía Lucas demostrar a sus lectores que ese paso decisivo hacia una nueva dimensión para el movimiento de Jesús estaba en continuidad absoluta con todo el trayecto anterior.

2) Lucas ha pospuesto toda confrontación sobre la cuestión de lo puro y lo impuro hasta este punto. En el evangelio de Marcos, el asunto ya fue abordado por Jesús, quien impugnó decididamente la tradición judía en 7,1-23. Pero Lucas excluye por completo ese pasaje en su evangelio, como parte —y muy probablemente el mayor motivo— de la “gran omisión” (Mc 6,15 a 8,13/26) en su uso de Marcos como principal fuente escrita³². Ya lo hemos visto servirse de esta técnica al aplazar la acusación de destruir el templo en el proceso de Jesús hasta la acusación contra Esteban (véase sobre Hch 6,14)³³. Por eso es evidente que Lucas decidió que, en su narración en dos volúmenes, el lugar preferible para considerar la cuestión de lo puro y lo impuro era el episodio sobre Pedro/Cornelio. Seguramente, lo hizo en parte por ofrecer una narración ordenada, pero también por mostrar que el cuestionamiento de los tradicionales marcadores de identidad del judaísmo no empezó realmente en el nuevo movimiento hasta que este estuvo bien lanzado, y entonces solo por insistente indicación de Dios. Así evita el problema que surge al ser yuxtapuesto Mc 7,1-23 a Hch 10,14. Pero con ello hace más apremiante encontrar respuesta a la cuestión histórica: si Jesús había hablado realmente como refiere Mc 7,15.18-19 (con la deducción sacada por el propio Marcos en 7,19 de que ningún alimento debía ser considerado impuro) y había actuado de acuerdo con esa enseñanza, ¿cómo pudo decir Pedro que nunca había comido nada profano e impuro (Hch 10,14)?

Partiendo de esas consideraciones, algunos estudiosos han supuesto que el relato, si no completamente, es en gran parte inventado: un episodio más bien oscuro, brevemente narrado, de la primera actividad misio-

de la entrada en escena de Herodes Agripa (12,1), es decir, poco antes de 41 d. C.; Litzmyer coincide con Bruce en datarlo “antes del año 41” (*Acts*, 449).

³² Sobre la “gran omisión”, véase, por ejemplo, Kümmel, *Introduction*, 61-62.

³³ Véase *supra*, § 21.2d y 24.4c.

nera de Pedro, que fue tomado por Lucas y convertido en un acontecimiento principal, cuya importancia se reconoció desde el principio³⁴.

Segundo, algo se puede decir también, sin embargo, favorable al valor histórico de la tradición de Lucas. 1) La vacilación de Pedro respecto a las relaciones entre judíos y gentiles está atestiguada asimismo por Pablo (Gál 2,11-12). Si Pedro era tan renuente a compartir mesa con creyentes gentiles aun después de haber obtenido la misión entre los gentiles una aprobación formal (Gál 2,7-9), es muy probable que su renuencia en un tiempo anterior fuera todavía más marcada. Por otro lado, también hay que reconocer la tendenciosidad del relato de Marcos en Mc 7,15-19 (contrástese con su paralelo de Mt 15,11-17), que probablemente refleja el mayor relieve dado a la misión entre los gentiles en la versión marcana de la tradición³⁵. Por eso Lucas quizá representó bien en Hch 10,14 la genuina aversión respecto a este asunto mostrada por Pedro y no cuestionada hasta que él, personalmente, abordó el tema de la aceptabilidad de los gentiles. Y si admitimos que los primeros cristianos experimentaron visiones, y que esas visiones contribuyeron a configurar su línea de actuación y su teología³⁶, entonces no hay razón, en principio, para negar la posibilidad de que la tradición recogida por Lucas incluyera una visión que impactó a Pedro tanto como para sacarlo de su actitud de Hch 10,14³⁷.

2) No parece verosímil que lo narrado en Hch 10,44-48 proceda de la imaginación novelística de Lucas. Ese cambio (el Espíritu recibido con anterioridad al bautismo) con respecto al modelo normal (primero el bautismo, después el Espíritu) habría convertido a Cornelio en un precedente

³⁴ Así según el famoso dictamen de M. Dibelius, "The Conversion of Cornelius", *Studies*, 109-122: "una leyenda de conversión, comparable en su sencilla belleza a la leyenda del eunuco etíope" (120); véase también el cuidadoso análisis de la tradición y la redacción en Weiser, *App.* I, 253-262; el estudio de Haenchen, *Acts*, 355-357, y Jerrell, *App.*, 318-320. Al rechazar toda sugerencia de que precedió a Pablo una intensa labor en busca de conversiones, Peerbolte tiene que inferir que "la proclamación del Evangelio llegó hasta Cornelio a través de su red sociorreligiosa" (*Paul*, 126). Pesch, sin embargo, defiende la idea de que "la composición artística no es esencialmente obra de Lucas; en conjunto, se remonta a la tradición prelucaña" (*App.* I, 333-335). Y Barrett cree "más probable que lo que Lucas universaliza (si hay algo) era un determinado arreglo local que podía servir, y de hecho sirvió (15,7-9), como base de un acuerdo general" (*Acts* I, 535). Wilkens opina que ese acontecimiento fue un presupuesto esencial para el acuerdo básico entre los jerosolimitanos y los antioquenos (*Theologie* I/2, 260).

³⁵ Véase mi "Jesus and Ritual Purity: A Study of the Tradition History of Mark 7,15", en *Jesus, Paul and the Law*, 89-107.

³⁶ Algo que difícilmente se puede negar en el caso de Pablo (§ 25.3-4).

³⁷ Con el debido respeto a Dibelius, *Studies*, 111-112; véase también *infra*, n. 40.

incómodo para la eclesiología de los tiempos de Lucas³⁸. Es más probable, dado el carácter entusiástico de la nueva secta, que las primeras predicaciones de Pedro estuvieran acompañadas de manifestaciones de la presencia del Espíritu por parte de miembros gentiles del público; como “temeroso de Dios” (10,2)³⁹, Cornelio probablemente habría participado en muchas reuniones judías. Una alusión a esa muestra de intervención divina está implícita en la breve alusión de Gál 2,8 al ministerio de Pedro entre los circuncisos⁴⁰. Pero si realmente había sucedido eso, entonces el acontecimiento tenía una significación que Pedro no habría dejado de reconocer: el Espíritu había sido derramado sobre gentiles, “incluso sobre gentiles” (10,45), como lo había hecho sobre los primeros discípulos en Pentecostés (11,15); Dios había dado a gentiles los mismos dones recibidos por esos discípulos al creer en el Señor Jesucristo (11,17). La conclusión, para una secta que valoraba esas manifestaciones, era inevitable: Dios los había aceptado. ¿Cómo podían Pedro y los otros creyentes a oponerse a la voluntad de Dios, tan claramente manifestada (11,17)?

En otras palabras, fuera cuando fuera el momento en que tuvo lugar (y debió de ser tempranamente), el episodio de la aceptación de Cornelio por Pedro constituyó un paso de enorme trascendencia y difícilmente pudo pasar inadvertido en la época⁴¹. Lucas parece haberse limitado, pues, a dar más prominencia al episodio insertándolo antes de la referencia sobre la misión de los helenistas en Antioquía, para asegurarse de que el precedente más significativo (la aceptación del gentil Cornelio por el apóstol Pedro y la iglesia de Jerusalén) recibía la atención correspondiente al centro de la escena⁴². El

³⁸ Al deducir la existencia de una tradición primitiva en la que Pedro convertía a un gentil en Cesarea, con el desenlace del bautismo de numerosos gentiles y la subsiguiente recepción del Espíritu Santo, Lüdemann (*Early Christianity*, 131) no tiene en cuenta estas consideraciones.

³⁹ Cf. *infra*, n. 54.

⁴⁰ En Gál 2,7-9, Pablo traza un repetido paralelo entre la misión de Pedro y la suya: “al igual que a Pedro” (*kathōs Petros*, 2,7); “también por medio de mí” (*kai emoi*, 2,8); “nosotros a los gentiles, ellos a la circuncisión” (2,9). La recepción del Espíritu y sus dones a que se refiere Pablo en Gál 3,2-5 eran también, evidentemente, característicos de las conversiones de Pedro (cf. Hch 10,44-47; 11,15-17).

⁴¹ Como observa Haenchen, en referencia a la idea de Dibelius de que “en los tiempos de la comunidad primitiva un gentil podía ser admitido en el rebaño sin que ese acontecimiento singular llamase la atención”: “Esta suposición... es extremadamente improbable. Precisamente en los primeros tiempos la admisión de gentiles tuvo que ser sumamente impensable para la comunidad” (*Acts*, 360-361). Véase también Avemaria, *Taufenzählungen*, 381-394.

⁴² Hablar de “contradicción” entre las dos apariciones del relato, 10,1-48 y 11,1-18 (como Haenchen, *Acts*, 355), evidencia dificultad para apreciar la “diferencia dentro de lo mismo” que caracteriza la *recitación* (y transmisión oral) de esos episodios.

relato básico debió de llegar hasta Lucas junto con las tradiciones subyacentes a 9,32-43, quizá como parte de la tradición fundacional conservada por la iglesia de Cesarea⁴³.

b. Cesarea

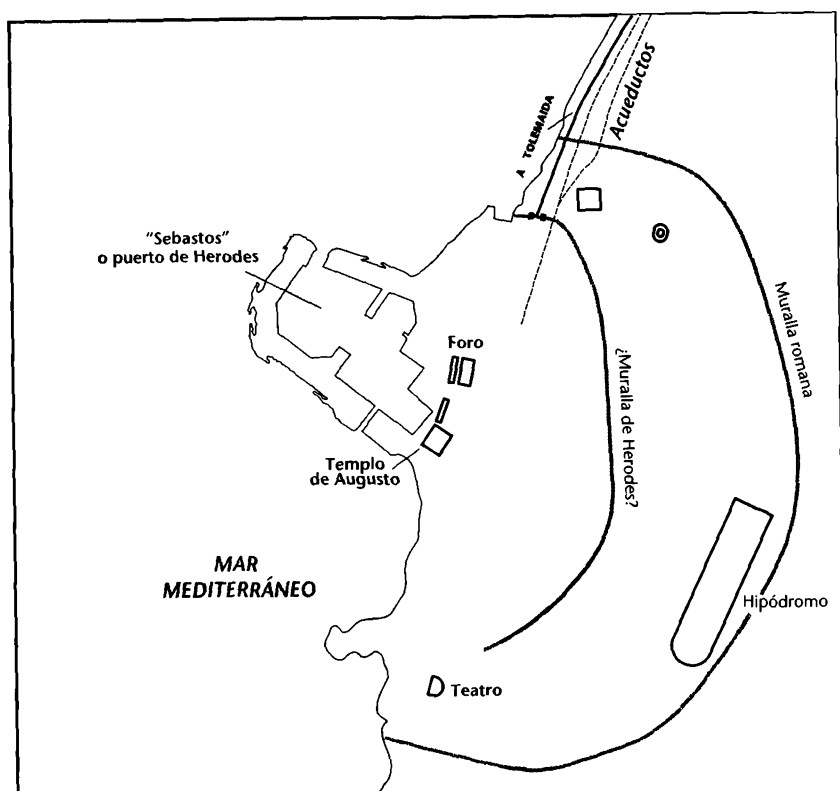
Parte de la importancia del episodio de Cornelio reside en la de Cesarea. Según su costumbre, Lucas no intenta subrayar esto (como en el caso de Antioquía), dando simplemente por supuesto que sus lectores lo tenían presente; y las varias alusiones que hace a ello con posterioridad⁴⁴ son prueba suficiente de que no se le escapaba la relevancia de esa ciudad. Es casi seguro que él mismo pasó algún tiempo en Cesarea (21,8; 27,1), por lo cual le serían conocidas muchas de sus características principales. Su importancia databa de su reconstrucción por Herodes el Grande (completada en 13 a. C.), quien utilizó la técnica más avanzada de la época para dotarla de un rompeolas y un puerto excelente, y le puso un nuevo nombre en honor del emperador. Cesarea pronto prosperó, convirtiéndose en una de las ciudades principales de Palestina. Desde 6 d. C. había sido residencia del prefecto romano y la base principal de las fuerzas a su mando. Y, lo que viene más al caso, sus habitantes y su espíritu eran predominantemente gentiles. No obstante, una parte no desdeñable de su población era judía, y había desde antiguo cierta tensión entre judíos y gentiles sobre cuestiones de ciudadanía⁴⁵.

Con su establecimiento en Cesarea se le abría, pues, al cristianismo todo un nuevo horizonte. Y nuevas posibilidades, como de la influir en los integrantes de la guarnición romana, los instrumentos de la política de Roma en la región. Por ser la primera (que sepamos) de las ciudades helee-

⁴³ Barrett concluye que Lucas pudo haberse servido de la versión ofrecida por la iglesia de Cesarea sobre su fundación por Pedro.

⁴⁴ Hch 12,19; 18,22; 21,8.16; 23,23.33; 25,1.4.6.13.

⁴⁵ Detalles en Schürer, *History* II, 116-117. "Cesarea Marítima era la ciudad-joya de Herodes y una importante salida al Mediterráneo. Modificó los modelos de comercio en la región. Los productos, los servicios y las personas fluían hacia dentro y hacia fuera de Cesarea. Era una ciudad donde los ideales helenísticos y romanos chocaban con las convicciones judías; donde romanos, griegos, judíos, nabateos y egipcios convivían a diario. La ciudad ocupaba unas sesenta y cinco hectáreas e incluía gran número de construcciones y servicios de promoción pública o real: el puerto mismo, con sus instalaciones y almacenes; conducciones de agua y alcantarillado; murallas; puertas; calles; ágora; hipódromo; teatro; anfiteatro; el palacio del Promontorio, y el templo de Roma y Augusto, que dominaba todo el punto focal del puerto" (P. Richardson, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans* [Columbia: University of South Carolina, 1996], 178-179). Véase también Schnabel, *Mission*, 688-690.



Cesarea.

nísticas de Palestina en recibir el Evangelio, facilitaba llevarlo también fuera de los sectores judíos (como ocurrió en Antioquía). Y por su condición de ciudad portuaria importante (gracias al puerto de Herodes) permitía trasladar el mensaje evangélico a través del Mediterráneo a otros puertos y ciudades, incluidos los grandes centros futuros del cristianismo (Éfeso, Corinto, Roma, Alejandría). ¿Quién sabe en qué medida y con cuánta rapidez fue transportada a otras orillas la semilla de la joven planta que estaba echando raíces en Cesarea por obra de Felipe y otros evangelizadores helenistas aun antes de que Pedro emprendiese su misión?

Para Pedro mismo, la misión en Cesarea representaba un importante paso más allá de su anterior misión en Lidia y Joppa. Cesarea Marítima era un lugar idóneo para el episodio que refiere Lucas. Su relato se extiende sin solución de continuidad a lo largo de todo el capítulo. Pero consta de

dos partes distintas: primera, el reconocimiento por Pedro de que Dios no hace distinciones entre los seres humanos por lo que respecta a su aceptabilidad o inaceptabilidad en razón de su identidad básica (étnica, social o religiosa); segunda, la predicación de Pedro a Cornelio sobre la base de ese reconocimiento, con la ulterior consecuencia de la aceptación por Dios de Cornelio y sus compañeros tal como son. La culminación de la primera parte se produce con las palabras iniciales de Pedro a Cornelio (10,28-29).

26.3 La conversión de Pedro

Es importante percibir que el relato de Lucas está constituido en dos partes y que la primera, correspondiente al proceso de conversión de Pedro, es bipartita a su vez. La revelación que recibe Pedro y la nueva convicción a la que él llega no son tan dramáticas ni tan traumáticas como en el caso de Saulo (capítulo 9). Pero en no menor medida fue una conversión, por la que Pedro abandonó convicciones tradicionales y hondamente arraigadas que, según el relato de Lucas, habían gobernado completamente su vida hasta entonces (10,14-15.28)⁴⁶. Estaba más que nunca en condiciones de predicar la Buena Noticia de Jesús a los gentiles. El hecho de que aún se necesitara el ulterior acontecimiento de la bajada del Espíritu sobre Cornelio de manera tan inesperada y sin precedentes para completar la conversión de Pedro indica que Lucas apreciaba la magnitud de la transformación operada en él y la trascendencia del paso dado por el nuevo movimiento. Resulta revelador el cuidado que pone Lucas en su narración. Destaca la meticulosidad en los detalles. No debe haber duda alguna de que este paso inicial fue por mandato directo de Dios. A modo de contraste, podemos examinar la relativamente breve noticia de otros acontecimientos de importancia potencialmente comparable (8,5-8.12-13; 11,19-21).

a. Cornelio

El nombre “Cornelio” era, sin duda, parte de la tradición llegada hasta Lucas. Claramente se supone que quien lo llevaba era gentil (10,34.45; 11,1). Como el ejército romano reclutaba a sus miembros de diversas naciones del Imperio, no sabemos de cuál de ellas procedía Cornelio. Solo que pertenecía a “la cohorte Itálica” (10,1), la cual, presumiblemente, estuvo compuesta en un principio por soldados de la península itálica. Cornelio es situado en la capital administrativa romana (Cesarea), y posible-

⁴⁶ Véase Klauck, *Magic and Paganism*, 36. Por supuesto, no pretendo dar a entender que solo a partir de ese momento pasó Pedro a ser creyente en Jesús o seguidor suyo.

mente era un oficial aún en servicio activo, con soldados a sus órdenes (10,7). No hay ningún dato sobre el estacionamiento de la cohorte Itálica en Cesarea Marítima (pero en general son muy escasos los datos sobre esa unidad)⁴⁷. Además, parece poco probable que hubiera fuerzas romanas estacionadas allí durante el reinado de Herodes Antipas (cf. 12,20-23). Sin embargo, no se puede excluir la posibilidad de que Cornelio, temeroso de Dios, se hubiera retirado del ejército y establecido con su familia⁴⁸ en Cesarea (en su propio interés, el ejército romano podía ofrecer a sus veteranos unas condiciones de asentamiento bastante generosas). El soldado de 10,7, señaladamente descrito como “piadoso”, podría haber sido un subordinado que gozaba de la estima de Cornelio y que había optado por retirarse con él⁴⁹.

La descripción de Cornelio (10,2) subraya su piedad. Los términos empleados indican que era uno de los muchos gentiles atraídos al judaísmo (¿razón por la que se había establecido en Cesarea?) Temía a Dios y oraba constantemente. Habiendo escrito esto Lucas, obviamente ese Dios en el que Cornelio creía y al que tenía por único era el Dios de Israel. De hecho, Cornelio daba muchas limosnas, una característica de la piedad judía⁵⁰. Confirma esta impresión la información adicional de 10,22, que lo define como un hombre “justo/recto” (cf. Lc 1,6; 2,25; 23,50), “reconocido como tal por toda la nación judía”. Cornelio es uno de los buenos centuriones de Lucas⁵¹. Mostrando de este modo la buena disposición de Cornelio hacia el

⁴⁷ La existencia de una cohorte con ese nombre está atestiguada solo desde 69 d. C. y en Siria (T. R. S. Broughton, “The Roman Army”, en *Beginnings* V, 427-445; Schürer, *History* I, 365 n. 54). Lüdemann concluye sin rodeos que “la información [de Hch 10,1] es históricamente incorrecta” (*Early Christianity*, 126). Pero Hengel señala acertadamente que se sabe demasiado poco sobre las condiciones militares en Palestina para poder sacar alguna conclusión realmente válida (*Between Jesus and Paul*, 203-204 n. 111). Véase también I. Levinskaya, “The Italian Cohort in Acts 10,1”, en P. J. Williams *et al.* (eds.), *The New Testament in Its First-Century Setting*, B. W. Winter Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 106-125.

⁴⁸ La presencia de “parientes” (¿mujer e hijos?) se indica en 10,24 (cf. 11,14).

⁴⁹ Broughton, “Roman Army”, 443; Barrett, *Acts* I, 499, 503-504. En cuyo caso, naturalmente, la presencia de Cornelio en Cesarea no requeriría ni implicaría necesariamente la presencia de una *cohors Italica* en esa ciudad durante aquella época.

⁵⁰ Uno de los aspectos más impresionantes del judaísmo pasado y presente es el gran hincapié que hace en la necesidad de ayudar a los pobres y desfavorecidos, clásicamente la viuda, el huérfano y el forastero (cf., por ejemplo, Dt 24,10-22; Is 10,2; 58,6-7; Jr 7,6; Mal 3,5). Dar limosna era un señalado acto de responsabilidad religiosa (cf. Sir 3,30; 29,12; Tob 12,9; 14,11; Mt 6,2-4); véase *infra*, § 27, nn. 188-189.

⁵¹ Lc 7,5; 23,47; Hch 27,43. Pero ¿justifica esto el despectivo comentario de Lüdemann: “Que el primer gentil convertido por Lucas sea un centurión encaja demasiado bien en la apologética lucana para ser tradicional” (*Early Christianity*, 126)?

nuevo movimiento y luego su incorporación a él, Lucas podría estar indicando (aunque solo ligeramente) el ulterior objetivo de hacer ver que la creciente secta estaba en buenas relaciones con las autoridades romanas.

¿Exageró Lucas la cercanía previa de Cornelio a la religión de Israel, a fin de acortar el gran salto que Pedro estaba a punto de dar y de hacerlo mucho menos amenazador para los tradicionalistas judíos? No necesariamente. Hay muchas referencias de otros gentiles que, atraídos hacia el judaísmo, “judai-zaron” en cierta medida (es decir, adoptaron un estilo de vida característicamente judío), sin devenir prosélitos (esto es, sin llegar a circuncidarse)⁵². El judaísmo no buscaba tal cosa (no era una religión misionera)⁵³, pero aceptaba de buena gana a esos simpatizantes en las reuniones de oración y lectura de la Torá y en las fiestas religiosas. Esos gentiles suelen ser llamados “temerosos de Dios”, nombre muy apropiado por cuanto no parece que fuera un título formal, sino simplemente una denominación alusiva a una actitud de piedad⁵⁴. La descripción de Cornelio como “temeroso de Dios” se extiende a su familia, en la que supuestamente son incluidos los sirvientes (10,2). En suma, Lucas prepara con gran habilidad la escena para la *volte-face* de Pedro, pero ninguna razón invita a poner en duda que el encuentro narrado junto con la conversión (= cambio) de Pedro fuera con alguien similar al Cornelio descrito, o incluso con Cornelio mismo.

b. La visión de Pedro

El núcleo del relato es una visión que tiene Pedro en una azotea, en Joppa. El episodio está situado entre la precedente visión de Cornelio (10,3.6)⁵⁵ y la subsiguiente orden del Espíritu (10,19-20). Los momentos en los que ocurren las visiones contribuyen a destacar la atmósfera espiritual: la hora nona (19,3) era la correspondiente al sacrificio vespertino en el templo y también la apropiada para la oración de la tarde (3,1); y, por su parte, Pedro es descrito orando a mediodía, para una hora de

⁵² Véase, por ejemplo, Josefo, *Guerra*, 2.462-463; 7,45; *Ap.*, 2.282. Cf. *infra*, § 27.4 en n. 251.

⁵³ Véase *supra*, § 24 en n. 247.

⁵⁴ Como en 10,2.22.35; también en 13,16.26.50; 16,14; 17,4.17; 18,7. Véase § 29.5c, *infra*.

⁵⁵ La visión de Cornelio se narra de nuevo en 10,30-33 para ponerla de relieve, pero también con objeto de aumentar el sentimiento dramático del relato al llegar este a su culminación. El detalle de los vestidos del ángel ha sido añadido (10,30) para proporcionar alguna variedad, algo típico en las sucesivas comunicaciones de una misma tradición.

oración adicional (tercera)⁵⁶, o simplemente para aprovechar un momento libre.

En su visión, Pedro ve un gran lienzo (*skeuos*)⁵⁷ que baja a tierra atado por sus cuatro puntas, y en él “toda clase de cuadrúpedos y reptiles y aves del aire” (10,11-12). No se dice explícitamente, pero, en la visión (10,11-13), entre los animales que hay en el lienzo están comprendidos, obviamente, los tenidos por impuros en la Ley judía, en particular los reptiles (Lv 11,1-47). Por tanto, para cualquier judío devoto, la orden “mata y come”, sin ninguna discriminación, habría sido reprensible. Como en un sueño, Pedro sabe, como parte de la visión, a qué animales concierne la orden (posiblemente, una reminiscencia histórica). En el relato de Lucas, Pedro reacciona de manera enérgica: “¡De ninguna manera (*mēdamōs*), Señor!” (10,14)⁵⁸. Implícitamente, esa negativa es una reconvención al visitante celestial⁵⁹. No menos rotunda es la declaración que sigue: “Yo nunca (*oudepote*) he comido nada profano e impuro (*koinon kai akatharton*)⁶⁰. La enfática negación se repite en 11,8 y está reflejada en 10,28.

Pedro es presentado aquí como absolutamente fiel a las tradiciones ancestrales del judaísmo del Segundo Templo. La observancia de las leyes sobre alimentos puros e impuros se había convertido en la marca distintiva del judaísmo que se definía por su oposición a las influencias helenísticas/gentiles (1 Mac 1,62-63)⁶¹. Los héroes y las heroínas de los cuentos populares de la época mostraban lealtad a su pueblo y a su religión negándose a tomar la comida de los gentiles⁶². Los fariseos, y todavía más los esenios, eran conocidos por el rigorismo con el que mediante diversas *halakot* (disposiciones sobre leyes menos claramente definidas)

⁵⁶ Cf. Sal 55,17; Dn 6,10.

⁵⁷ Véase BDAG, 927.

⁵⁸ La frase evoca Ez 4,14.

⁵⁹ Una vez más, “Señor” no es necesariamente Jesús ni Dios (cf. 9,5 y 10,4).

⁶⁰ Ambas palabras suelen denotar alimentos “impuros” (cf. 10,15; 11,19; Rom 14,14.20). *Koinos* en griego corriente significa simplemente “común, ordinario”. El sentido de “profano, impuro” deriva del uso de *koinos* como equivalente a las palabras bíblicas *tame'* (cf., por ejemplo, Lv 11,4-8; Dt 14,7-10; Jue 13,4; Os 9,3) o *chol* (Lv 10,10; Ez 22,26; 44,23), un paso dado a raíz de la traducción de los LXX pero que refleja las crecientes preocupaciones de los períodos macabeo y posmacabeo (1 Mac 1,47.62). En Mc 7,2.5, Marcos tiene que explicar el inusitado empleo de *koinos* (“impuro”) a su público griego.

⁶¹ Nótese la explicación de esta postura tomada por los mártires macabeos en 8-9 (8,12.29).

⁶² Por ejemplo, Dn 1,8-16; Tób 1,10-13; Jdt 10,5; 12,1-20; ad. Est 14,17; *José y Asenet* 7,1; 8,5.

protegían la pureza de los alimentos que llevaban a su mesa⁶³. Y las subsiguientes tensiones dentro de las comunidades cristianas de Antioquía, Corinto y Roma muestran hasta qué punto seguían siendo importantes las normas alimentarias para la propia imagen de muchos cristianos judíos⁶⁴.

Es importante subrayar esto, a fin de que el lector del siglo XXI aprecie que esa cuestión no era menor, sino que se hallaba en la base de la identidad judía. Lo que estaba en juego era el carácter de la nueva secta como movimiento judío y el proceso de transformación de identidad. ¿Iba a mantenerse fiel a los rasgos distintivos ya tradicionales del pueblo de la alianza? ¿Iba a ser leal a los principios y prácticas por los que habían muerto los mártires, y por los que los héroes y heroínas habían querido sacrificarlo todo? Hasta entonces, Pedro, los otros apóstoles y los creyentes de Jerusalén habrían respondido con un “sí”⁶⁵. Pero ahora Pedro se encontraba ante la necesidad de efectuar el giro más radical imaginable respecto a un principio religioso. Esta es la razón por la que Lucas da al episodio tanta prominencia y narra con tanto cuidado el relato.

La impugnación de la práctica tradicional no puede ser más terminante: “Lo que *Dios* ha hecho *puro*”⁶⁶ no lo llames tú *profano*” (*ha ho theos ekatharisen, sy mē koinou*); la doble antítesis sirve de remache (*theos/sy, ekatharisen/koinou*) (10,15-16). Este es el momento en el que nacen nuevos movimientos o sectas: cuando lo que hasta entonces se ha considerado un principio fundamental e indubitable es puesto en cuestión y el cuestionamiento es oído como la voz de Dios. Para dar firmeza a las palabras de Pedro y para que estas no dejen la menor duda en la mente del lector, Lucas indica que tal revelación se repitió tres veces.

Pero, inmediatamente después del éxtasis, Pedro estaba perplejo (10,17-23): ¿cómo valorar un sueño o visión que contradecía del modo más radical principios y tradiciones establecidos de tan antiguo? En respuesta recibe una doble confirmación. 1) El Espíritu le dice (le hace llegar al convencimiento [cf. 13,2 y 16,6]) que debe ir con los mensajeros recién llegados; la coincidencia entre el final de la visión y esa llegada difícilmente

⁶³ Véase *Jesús recordado*, 318-319, 324. Sobre la especial preocupación por las leyes de pureza durante el siglo anterior al de Jesús, cf., por ejemplo, Jdt 12,7; *Jub* 3,8-14; *SalSl* 8,12.22; 1QS 3,5; CD 12,19-20.

⁶⁴ Gál 2,11-14; 1 Cor 8; Rom 14. Véase también *infra*, § 27.3e (el “decreto apostólico”).

⁶⁵ Hch 10,14; 11,3; cf. Gál 2,12-13.

⁶⁶ Cf. Lv 13,6.13.17.23; Mc 7,19.

puede ser casual. 2) La otra confirmación es la noticia de la visión complementaria que ha tenido Cornelio y que los mensajeros refieren a Pedro al hacerle su petición. La conclusión es obvia: la visión de Pedro de antigua impureza anulada por Dios mismo tiene que hacer referencia a ese gentil temeroso de Dios que, por orden de un ángel, pide a Pedro que vaya a su casa⁶⁷.

c. *Conversión de Pedro*

El encuentro con Cornelio (10,27-29) es la culminación de la primera mitad del relato. Las palabras de Pedro a los reunidos en casa de Cornelio tocan el punto fundamental: “Sabéis que a un judío le está prohibido (*athemitos*)⁶⁸ juntarse con un extranjero (*allophylos*) o entrar en su casa, pero Dios me ha mostrado que no debo llamar a nadie profano o impuro” (*koinon ē akatharton*) (10,28). Pedro ha aprendido una lección, cuya manifiesta importancia ha captado él perfectamente: no solo puede comer ahora *carne* “impura” con la conciencia tranquila, sino que además no debe llamar “impura” a ninguna otra persona.

Lo sustancial de esta parte del relato es que Pedro estaba infringiendo una norma de conducta fundamental en el judaísmo: que los judíos debían mantenerse separados de los gentiles⁶⁹. Naturalmente, la práctica no era tan rigurosa; de lo contrario, no podría haberse habido relaciones comerciales ni de ningún tipo entre judíos y gentiles, ni dentro de Israel (donde se habían establecido muchos gentiles: los “residentes extranjeros” del AT), ni en la diáspora (donde los judíos estaban en minoría)⁷⁰. Como ya

⁶⁷ Nótese que tanto el ángel como el Espíritu pueden ser descritos como la voz de Dios (cf. 10,5-6 y 10,20).

⁶⁸ Sobre *athemitos*, cf. su empleo en 2 Mac 6,5 y 7,1; véase Wilson, *Luke and the Law*, 69. Bruce observa que, en este contexto, *athemiton* “bien podría ser traducido como ‘tabú’ (cf. 1 Pe 4,3)” (*Acts*, 259).

⁶⁹ Véase el material reunido en mi artículo “The Incident at Antioch (Gal 2.11-18)”: *JSNT* 18 (1983), 3-57, reimpresso en *Jesus, Paul and the Law*, 129-182; Esler, *Community and Gospel*, 73-86. R. J. Bauckham, “James, Peter, and the Gentiles”, en B. Chilton / C. Evans (eds.), *The Missions of James, Peter, and Paul* (NowTSupp 115; Leiden: Brill, 2005), 91-142, señala que, para la mayor parte de los judíos del Segundo Templo tardío, los gentiles no eran *ritualmente* impuros, aunque sí *moralmente* impuros y profanos; “solo un judío podía ser santo (no profano)” (91-102).

⁷⁰ Schürer comenta sobre Hch 10,28: “La declaración... no significa que esa asociación estuviera prohibida, sino que era causa de impureza” (*History* II, 83-84); véase S. J. D. Cohen, “Crossing the Boundary and Becoming a Jew” (1989), en *The Beginning of Jewishness* (Berkeley: University of California, 1999), 140-174; E. P. Sanders, “Jewish Association with Gentiles and Galatians 2.11-14”, en R. T. Fortna / B. R. Ga-

ha quedado dicho, Josefo, por ejemplo, observa que en Siria muchos gentiles judaizantes se habían “mezclado” (literalmente) con los judíos (*Guerre*, II, 463)⁷¹. El hecho de que muchos gentiles “judaizasen” debió de posibilitar una sustancial asociación entre esos gentiles y los judíos locales⁷². En cuanto a los judíos de Cesarea que elogiaron tanto a Cornelio (10,22), tenían seguramente algún vínculo con él. Pero el principio era, sin embargo, un elemento básico de la identidad judía: la convicción de que Israel, como nación, había sido elegida por Dios y debía mantenerse separada de las otras naciones para conservar su santidad ante el Señor⁷³. Y donde el mantenimiento de ese principio se ponía a prueba una y otra vez era al compartir mesa: una expresión básica de hospitalidad o de amistad, pero también la principal ocasión para la transmisión de impureza⁷⁴.

La cuestión es, pues, que Pedro había reconocido la estrecha relación entre las leyes alimentarias sobre lo puro/impuro y la separación de judíos y gentiles (como se expresa claramente en Lv 20,24-26⁷⁵). Y —lo que viene más al caso— había reconocido el significado de su visión. Si la ley sobre lo puro y lo impuro había servido para concretar y defender la separación de

venta (eds.), *Studies in Paul and John*, J. L. Martyn Festschrift (Nashville: Abingdom, 1990), 170-188; Segal, *Paul*, 231-233 (“no hay en la literatura rabínica ninguna ley que impida a un judío comer con un gentil”); P. Borgen, “‘Yes’, ‘No’, ‘How Far?’: The Participation of Jews and Christians in Pagan Cults”, en Engberg-Pedersen (ed.), *Paul in His Hellenistic Context*, 30-59; Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 434-437; Zetterholm, *Formation*, 149-155 (“las relaciones [entre judíos y gentiles] existían en casi cada aspecto de la vida, con una sola excepción general: el matrimonio”). Véase *infra*, § 27.4.

⁷¹ Véase *supra*, § 24.8a.

⁷² Véase de nuevo n. 70, *supra*, e *infra*, § 27.4 en n. 251.

⁷³ Por ejemplo, Lv 20,24-26; Esd 10,11; *Arist.*, 139-142; Filón, *Mos.* 1, 278. Esta era también la impresión que recibían los no judíos; Diodoro Sículo (34.1.2) y Tácito (*Hist.*, 5.5.1-2) interpretaban la negativa judía a partir el pan con otros como un indicio de su odio hacia el resto del mundo (textos en *GLAJJ* 1, 182-183; 2,19.26).

⁷⁴ De ahí el reproche de 11,3; cf. Lc 7,34; 15,1-2; 19,7; Gál 2,11-14.

⁷⁵ Lv 20,22-26:

“²²Guardaréis todos mis preceptos y decretos; cumplidlos, para que no os vomite la tierra adonde os llevo a vivir. ²³No seguiréis las prácticas de las naciones que yo voy a expulsar delante de vosotros. Porque hicieron todas esas cosas, las aborrecí. ²⁴Pero a vosotros os he dicho: ‘Heredaréis su tierra, porque yo os la daré en posesión: una tierra que mana leche y miel. Yo soy el Señor, vuestro Dios; yo os he separado de los pueblos. ²⁵Habéis de hacer, por tanto, distinción entre el animal puro y el impuro, entre el ave impura y la pura, para que no os contaminéis con animal alguno, sea ave o reptil que se arrastra por la tierra, porque yo los he apartado de vosotros como impuros. ²⁶Seréis santos para mí, porque yo, el Señor, soy santo y os he separado de los otros pueblos para que sedáis míos”.

C. Wahlen, “Peter’s Vision and Conflicting Definitions of Purity”: *NTS* 51 (2005) 505-518, no ve conexión de Lv 20,22-26 con el episodio.

Israel, su abolición significaba que el tiempo de ese mantenimiento aparte de Israel con respecto a las otras naciones había concluido⁷⁶. Si ningún animal era impuro por naturaleza, tampoco, por la misma razón, podía considerarse impuro ningún ser humano. Pedro era libre ahora de relacionarse con Cornelio como con cualquier judío.

En resumen, la distancia que Pedro había tenido que superar no era en sentido vertical, entre Dios y la humanidad (de ahí que Lucas destaque la piedad de Cornelio), sino en sentido horizontal, entre judíos y gentiles. El derribo de las barreras étnicas y religiosas en torno a Israel era un paso indispensable para la difusión del Evangelio entre las naciones. El éxito del plan de Dios para “todas las familias de la tierra” (3,25) entrañaba una redefinición de la identidad de Israel en la medida en que era definida por separación de los gentiles. En este proceso de redefinición se encontró Pedro.

Aquí podemos percibir de nuevo la alta calidad y brillantez de la narración de Lucas, sin que por ello debamos pensar que el episodio o su mensaje central es inventado. Lucas aporta su arte y habilidad de escritor a la historia, pero casi podemos dar por seguro que esta recoge el convencimiento de Pedro de que su apertura misionera a los gentiles, como vemos también por Gál 2,6-9.12a, comenzó con una revelación en esa línea. Pablo atestigua haber experimentado un cambio aún más radical, y lo atribuye igualmente a una “revelación” (Gál 1,12.16). Si la protesta de Pedro tiene alguna conexión con la realidad, entonces no parece extraño que se necesitara una revelación para hacerle cambiar de idea⁷⁷. Lucas presenta el relato con toda su habilidad narrativa, pero la historia era buena y, por su importancia, merecía ser contada de manera tan adecuada.

⁷⁶ Cf. Bauckham, “Peter, James, and the Gentiles”, 104-106, con referencia también a 1 Hen 85-90 (más detalladamente, en 102-116). Al preguntarse “si Lucas ha dado a la visión un sentido distinto del que tenía originariamente”, Barrett (*Acts* 1, 494, 497, 509, 516; cf. Wilson, *Luke and the Law*, 68-70) tipifica a quienes olvidan el vínculo vital entre animales impuros y seres humanos impuros indicado por Lv 20,22-26, y por eso no perciben el cambio de mentalidad que es fundamental en el relato que recibió Lucas; la crítica vale también, en particular, para Dibelius, *Studies*, 112, 118, y Conzelmann, *Apq.*, 61-62 (cf. Haenchen, *Acts*, 361-362; Lüdemann, *Early Christianity*, 126-127, 131-132). Que hubiese dejado de existir así la relación entre alimentos impuros y seres humanos impuros no significaba necesariamente, a juicio de Lucas, que las leyes alimentarias básicas debieran ser pasadas por alto sin más (Hch 15,20.29; 21,25) (cf. Jervell, *Apq.*, 306, 316-317; en respuesta a Haenchen, *Acts*, 361-362).

⁷⁷ Lüdemann reconoce esto con ironía cuando observa que para que Pedro dejara de comer con gentiles en Gál 2,12 “había hecho falta la revelación” (*Early Christianity*, 132).

26.4 La aceptación de Cornelio

El relato está a medio narrar. Hasta ahora hemos visto la eliminación de la barrera que impedía a Pedro incluso concebir la posibilidad de que el Evangelio pudiera ser predicado a un gentil. Ahora, Pedro estaba autorizado para ofrecerlo al gentil Cornelio con tanta libertad como podía hacerlo a residentes en Jerusalén. La manifestación completa, culminante del plan de Dios en Cristo, podía ser dada a conocer a los gentiles para que pudieran participar en él si así lo querían.

Esta segunda mitad del relato se divide a su vez en dos partes: el discurso de Pedro y la efusión del Espíritu sobre Cornelio y sus compañeros.

a. Discurso de Pedro y tensiones teológicas (Hch 10,34-43)

Ya he analizado el discurso en algún detalle (§ 21.3c). Aquí conviene que nos centremos en las tensiones teológicas que revela el sermón.

Las palabras iniciales –“Verdaderamente entiendo que Dios no muestra parcialidad, sino que en cualquier nación el que lo teme y practica la justicia le es grato” (10,34-35)– resumen la principal lección que aprendió Pedro en su reciente experiencia reveladora. Aun cuando los versículos pudieran ser atribuidos a composición de Lucas, ponen de manifiesto las tensiones teológicas que estaba creando el nuevo entendimiento de la Buena Noticia de Jesús. Porque la implicación de la revelación que había recibido Pedro era que la declaración sobre la imparcialidad de Dios, como en Dt 10,17, concernía a judíos y gentiles. Para el Dios imparcial, lo que hace aceptable a una persona no es su herencia étnica o nacionalidad, sino su sumisión a Dios y su disposición a practicar la justicia⁷⁸. Esta percepción, por supuesto, está en cierta tensión con el axioma de la elección de Israel y con el énfasis en su separación de las otras naciones. Pero Pedro no era el primero ni iba a ser el último en experimentar la tensión dentro del judaísmo⁷⁹. Por eso, este es el lenguaje del judío liberado dispuesto a reconocer que el temeroso de Dios (10,2) es tan aceptable para Dios como el judío⁸⁰, sin cumplir ninguna otra estipulación de la Ley (la circuncisión en particular). La divisoria nacional en torno a Israel, que había funcionado

⁷⁸ Este es uno de los puntos en los que Pedro se acerca más a Pablo (Rom 2,6-11); véase *infra*, § 33 en n. 106.

⁷⁹ Ya en Am 9,7; Jonás; Mt 3,8-9.

⁸⁰ Cf. Dt 10,12; Sal 2,11; Prov 1,7; Mal 4,2.

hasta entonces como frontera religiosa, se había vuelto irrelevante “en la presencia de Dios”. En otras palabras, el gentil temeroso de Dios era tan idóneo como el temeroso de Dios judío para recibir la bendición que viene a través del nombre de Jesús y el Espíritu.

Pero ¿era Cornelio “aceptable” para Dios o ya “aceptado” por él? El griego de 10,35 puede tener cualquiera de los dos sentidos. Lo esencial es que “temer a Dios” y “practicar la justicia” son expresiones clásicas de lo que se espera del pueblo de Dios, de lo que implica ser miembro de la alianza⁸¹. Por tanto, la pregunta que se hace Pedro es: si un gentil muestra la espiritualidad que cabe esperar de un devoto miembro del pueblo de Dios, ¿cómo puede dudarse de que es aceptable para Dios ese gentil? A juicio de Lucas (y de Pedro), la prueba de si “aceptable” significa “aceptado” sería el don del Espíritu a Cornelio. La cuestión clave, sin embargo, es que Cornelio fue aceptable para Dios *incluso como gentil*, y su aceptación plena en la comunidad mesiánica judía dependía solo de su fe y recepción del Espíritu *como gentil*, es decir, sin hacerse prosélito.

Continúa la tensión a lo largo del discurso. Los dos primeros textos escriturísticos utilizados⁸² parecen contemplar principalmente a Israel como beneficiario: a Sal 107,20 (“les envió su Palabra y los curó”) se añade la frase “a los hijos de Israel” (Hch 10,36), y en Is 52,7 (“los que predicán la paz”) la predicación es dirigida a Sión. Esto saca a relucir aún más la tensión implícita en 10,34-35⁸³. Un beneficio centrado *en* Israel deviene un beneficio encauzado *mediante* Israel, cuyas fronteras son sobrepasadas para ampliar la identidad del pueblo de la promesa. Esta es la reconfiguración que se produjo en el entendimiento de Pedro y que Lucas quiso expresar en el episodio.

La tensión queda todavía más de manifiesto con la frase “es el Señor de todos” (10,36)⁸⁴. Era una tensión inherente al monoteísmo de Israel: si hay un solo Dios, entonces ese Dios es el de *todos* los pueblos, tanto de gentiles como de judíos⁸⁵. Pero el “Señor”, en este punto, una vez más, es claramente Jesús⁸⁶. El mensaje aquí es doble. Primero, el Dios que había dado la orden a Cornelio (10,33) compartía su condición de Señor con

⁸¹ Cf., por ejemplo, Sal 15,2; Ez 18,5-9; Heb 11,33; Sant 1,20. Véase también la discusión en Barrett, *Acts* I, 519-521.

⁸² Véase § 21.3c, *supra*.

⁸³ Como ya en 2,39, 3,25 y 4,10.12.

⁸⁴ Para paralelos contemporáneos, véase Fitzmyer, *Acts*, 463-464.

⁸⁵ Pablo aprovechó esta tensión para un buen razonamiento en Rom 3,29-30.

⁸⁶ Cf. 2,21.36; Rom 10,12-13.

Jesucristo⁸⁷. Segundo, este señorío de Jesucristo había hecho entender a Pedro que el señorío de Dios se extendía sobre todos, tanto gentiles como judíos. La frase encierra, pues, la redefinición de Dios y de su propósito, que pronto iba a ir apartando al cristianismo del judaísmo, con el que este compartía herencia.

Pero no todos los elementos que producen las tensiones son explícitos o evidentes en el sermón. Quizá el mismo Lucas no los percibía en su totalidad. Surgen del contexto en el que es situado el discurso y de la interacción entre el contexto y algunos detalles del discurso mismo. En otras palabras, lo que refiere Lucas podría reflejar no solo la situación arquetípica que planteó esas cuestiones a la nueva secta al tropezar esta con las barreras tradicionales del judaísmo, sino también los textos y las reflexiones teológicas que esa situación inspiró a los primeros discípulos y, posiblemente, al propio Pedro.

El resto del discurso sigue por lo general las líneas más características y los aspectos destacados de los anteriores discursos de Hechos (10,37-43)⁸⁸: presumiblemente, la manera con que Lucas indica el grado de continuidad entre los comienzos en Jerusalén y el avance, que Pedro estaba exponiendo ahora, con respecto a las perspectivas tradicionales.

b. El Pentecostés gentil (Hch 10,44-48)

Como culminación del episodio y resolución de las tensiones recién señaladas, el Espíritu Santo “cayó sobre todos los que escuchaban la Palabra” (10,44). Aquí, la primacía del Espíritu como marca de la aceptación por Dios está fuera de disputa. La implicación es claramente que Cornelio había creído (10,43; así, explícitamente, en 11,17 y 15,7.9). La venida del Espíritu era ajena a cualquier regulación o petición humana. Por otro lado, no se prescinde del bautismo en el nombre de Jesucristo (aunque no es mencionado en la continuación [11,15-18]). De hecho, no parece accidental que las dos referencias a la recepción por Cornelio del Espíritu Santo (10,43.47) estén conectadas mediante la doble mención del nombre de Jesús (10,43.48). Los dos identificadores principales del nuevo movimiento son interdependientes. Y así pasa Cornelio de ser aceptable a ser aceptado, y se plasma el decisivo avance de la bendición de Dios a todas las naciones. La aceptabilidad del temeroso de Dios para el Dios de Israel ha pasado a ser la aceptación de todo el que cree en Dios a través de Jesucristo.

⁸⁷ Esto ya fue señalado en 2,21.34-36.

⁸⁸ Véase *supra*, § 21.3c.

Los que estaban con Pedro son descritos como “los fieles” (*pistoi*) en vez de cómo “los creyentes” (*pisteusantes/pisteuontes*)⁸⁹, literalmente, “los fieles a través de la circuncisión” (10,45). Con ello Lucas indica que representan la porción de la Iglesia que seguía considerando la circuncisión el rasgo más distintivo del pueblo de la alianza (cf. 7,8) y, por lo mismo, la más convencida de la necesidad de mantener la circuncisión como separación fundamental entre judíos y gentiles⁹⁰. “Los de la circuncisión” eran fieles, obedientes al deber fundamental de los israelitas de ser santos, vivir separados de los otros pueblos y conservar los marcadores de identidad y las barreras. El hecho es que incluso ellos tenían el convencimiento de que la venida del Espíritu sobre los gentiles de Cesarea significaba que esa efusión estaba fuera de duda. Esto es subrayado en la continuación: incluso “los de la circuncisión”, que criticaban a Pedro porque comía con gentiles incircuncisos (11,2-3), fueron silenciados al referirles él lo sucedido y alababan a Dios diciendo: “Así pues, Dios ha dado también a los gentiles el arrepentimiento que lleva a la vida” (11,18).

El énfasis en el perceptible impacto del Espíritu es una característica de estos tres versículos (10,44-46). El Espíritu “cayó” sobre ellos (como en 8,16); algo los “golpeó”; hubo el impacto visible de un poder invisible. El efecto fue tan manifiesto que los que estaban con Pedro no pudieron negarlo ni ponerlo en cuestión. La prueba particular mencionada es que los así favorecidos hablaban en lenguas y alababan a Dios. Es claramente deliberado el doble eco del acontecimiento y la experiencia de Pentecostés⁹¹. Lo sucedido a Cornelio y sus compañeros no difería sustancialmente de lo acontecido a los discípulos el día de Pentecostés. ¿Podían los “fieles de la circuncisión” afirmar un evento y negar el otro? Obviamente, no.

Es el propio Pedro quien saca la inevitable conclusión: “¿Se puede negar el agua del bautismo a estos hombres que han recibido el Espíritu Santo como nosotros?” (10,47). Dios los ha aceptado claramente (lo cual es subrayado con el paralelo de Pentecostés: “como nosotros”); por tanto, ¿cómo podemos rechazarlos? El hecho no podía ser negado ni tampoco desdenado como éxtasis sin sentido. La mano de Dios en todo ello estaba

⁸⁹ Véase *supra*, § 20.1(5).

⁹⁰ Cf. 11,2; 15,1.5; Gál 2,12. Pablo podía distinguir a judíos y gentiles simplemente como “la circuncisión” y “la incircuncisión” (Rom 2,25-26; Gál 2,7). Véase también *infra*, § 27.2a.

⁹¹ El Espíritu “derramado”, 2,17-18.33 y 10,45; hablar en lenguas y decir grandes cosas de Dios, 2,4.11 y 10,46; “el Espíritu Santo cayó sobre ellos como había caído sobre nosotros al principio” (11,15); “Dios les dio el mismo don que a nosotros” (11,17).

fuera de disputa. Se plantea, pues, la misma pregunta (10,47) que en el caso del eunuco (8,37): ¿quién puede prohibir lo que Dios tan claramente ha ratificado? Y la respuesta es también la misma: nadie. El orden aquí es excepcional: el don del Espíritu ha precedido al bautismo. Obviamente, Lucas quiere hacer entender a sus lectores que Dios tenía que ofrecer tan clara indicación de su voluntad, porque de lo contrario el mismo Pedro podría haber vacilado en dar ese paso en el caso de los gentiles sin ponerles como condición previa la circuncisión. Por otro lado, que ya hubieran recibido el Espíritu no llevó a Pedro a concluir que ya no necesitaban bautizarse (10,47). El bautismo “en el nombre de Jesucristo” (10,48) cierra el círculo que se ha ido trazando con la proclamación de la fe en él, con el perdón de los pecados en su nombre y con la efusión del Espíritu. Dios ha ratificado su aceptación de Cornelio y sus acompañantes derramando sobre ellos el Espíritu, pero la Iglesia de los judíos y circuncisos debe ratificar con el bautismo la aceptación de esos gentiles. Como de costumbre, el bautismo viene enseguida, sin más instrucción ni dilación.

Es obvio que Lucas ha puesto muy de relieve el acontecimiento, narrándolo en términos muy vivos y dos veces. La venida del Espíritu de un modo tangible, con manifestaciones físicas, está muy de acuerdo con su concepción del Espíritu y de su acción. Pero tuvo que suceder algo como lo referido, si los presupuestos y tradiciones de siglos fueron anulados tan rápidamente en la expansión inicial de la nueva secta mesiánica. La escena es lo que de todas formas habríamos tenido que deducir leyendo Gál 2,7-9 con 3,2-5. Fue la venida del Espíritu tan manifestamente sobre los gálatas convertidos de Pablo lo que puso la cuestión de su aceptación por Dios fuera también de disputa (3,2-5). Fue esa clara prueba de gracia divina a unos gentiles lo que igualmente convenció a los dirigentes jerosolimitanos más conservadores de que el mensaje de Pablo era el Evangelio y de que él no había estado corriendo en vano (2,2.6-9)⁹². Por eso, aunque este episodio no fuera apreciado en toda su importancia al principio, aunque Lucas le diera una significación arquetípica de la que acaso careciera antes (cf. Hch 15,7-11), no deja de ser probable que el relato esté basado sustancialmente en buena tradición⁹³. Ahora bien, es igualmente probable que el avance en Antioquía hubiese encontrado hostilidad de manera más inmediata y que la misión de Pablo hubiese provocado dentro del nuevo movi-

⁹² Véase también *infra*, § 27.3d.

⁹³ “Que él [Cornelio] y los judíos compartan mesa no es el factor decisivo, porque la impureza es superada mediante el contexto pneumático y visionario” (Wander, *Trennungsprozesse*, 282).

miento una división mucho más profunda de lo que indican los textos. La conversión de Cornelio por Pedro fue un hito —quizá el momento más decisivo— en los primeros días de ese movimiento, ¡pero tuvo lugar únicamente porque antes se había convertido el propio Pedro!

c. El reconocimiento de la iniciativa de Dios (Hch 11,1-18)

Es importante apreciar que el texto de 11,1-18 no se debe simplemente al gusto por repetir un relato dotado de fuerza. Ese texto obedece a una finalidad diferente. Conciérne más a la aceptación de *Pedro* y de lo que había hecho que a la aceptación de Cornelio y de lo que este representaba. El segundo relato de los acontecimientos que culminaron con el bautismo de Cornelio en el Espíritu (11,4-17) se presenta como defensa por Pedro de su propia conducta (11,3). Y la acusación dirigida contra él no es que hubiera bautizado gentiles incircuncisos, sino que había comido con ellos (11,3). *Lo que principalmente se cuestionaba era la acción inicial de Pedro, un judío, de aceptar a un gentil.* Así pues, el segundo relato del trascendental acontecimiento refleja las dos partes del primero. Como vimos, el primer relato giraba en torno a la conversión de Pedro, a la esencial cuestión de la “separación” judía de las otras naciones y al abandono de la suposición de que, *per se*, los no judíos son inaceptables para Dios. Y ahora el segundo relato tiene como eje la aceptación de Pedro, en su nueva convicción y en su correspondiente actuación, por los apóstoles de Jerusalén. Una vez más, Lucas destaca la gran importancia no solo de los acontecimientos de Cesarea, sino también de su aceptación por los apóstoles. Así se mantiene la unidad del nuevo movimiento y su continuidad con la herencia anterior, aun con la transformación de antiguas creencias muy arraigadas y tenidas por fundamentales.

Si lo narrado en el capítulo 10 corresponde en sus líneas básicas a recuerdos relativos a los primeros tiempos de la iglesia de Cesarea, entonces ese suceso debió de ocasionar la clase de recelos expresados en 11,3. Asimismo, se desprende que la iniciativa de Pedro en este caso tuvo que ganar también la aprobación de la iglesia de Jerusalén. Probablemente no estuvo claro en un primer momento si esa aquiescencia era una excepción a la regla o la adopción de un principio de alcance más general; por eso no es sorprendente que la cuestión vuelva a surgir en 15,1.5. Lucas, por su parte, finaliza el segundo relato con la clara indicación de que ha sido reconocido un precedente decisivo (11,18). Pero, sin duda, habría otros entre los apóstoles y los hermanos que veían en ello una simple excepción.

26.5 Tiempos difíciles bajo Herodes Agripa I (Hch 12)

Nuestros conocimientos relativos al Pedro de los años treinta y cuarenta están también limitados por el período de túnel. De hecho, las noticias lucanas sobre los comienzos del cristianismo en esas dos décadas solo enlazan con la historia no cristiana correspondiente a ellas en dos puntos: las menciones de Gamaliel en Hch 5,34 y 22,3⁹⁴, y la referencia más completa al rey Herodes Agripa en Hch 12. Pero esto significa que Lucas decidió omitir varios episodios situados en un marco siro-palestino que él podría haber utilizado fácilmente para reforzar uno o más de sus temas.

a. Los episodios omitidos

De los episodios a los que podría haber aludido Lucas, ya fuera porque potencialmente ofrecían una oportuna lección para su público, ya porque podían contribuir a la verosimilitud de su relato (cf. Lc 3,1), los más notables son los siguientes⁹⁵:

- El breve conflicto bélico entre Herodes Antipas y el nabateo Aretas en 36 d. C. y la abortada campaña de los romanos contra Aretas en el año 37 (Josefo, *Ant.*, 18.113-115, 120-126).
- La matanza de samaritanos llevada a cabo por Pilato y la consiguiente caída de este en 36-37 d. C. (*Ant.*, 18.85-89).
- La destitución de Caifás como sumo sacerdote por Vitelio, el legado sirio, en su visita a Jerusalén en 37 d. C. (*Ant.*, 18.90-95).
- El prolongado intento (39-41) de Calígula de erigirse una estatua en el templo de Jerusalén, que provocó grandes protestas entre los judíos de Jerusalén, alarma general en círculos judíos de todas partes y ataques contra comunidades judías de la diáspora, en particular las de Alejandría y Antioquía⁹⁶.

Estos acontecimientos, claro está, no formaban parte directa de la historia que Lucas estaba refiriendo. Cabe suponer que de algún modo afectaron, incluso dolorosamente, a las primeras comunidades cristianas⁹⁷.

⁹⁴ Véase § 23 nn. 13, 14. Pero Lucas no menciona a Aretas en su relato sobre la marcha de Pablo de Damasco (cf. 2. Cor 11,32).

⁹⁵ Más detalles en Schürer, *History I*, 350, 386-388, 394-397; véase también Hengel / Schwemer, *Paul*, 181.

⁹⁶ Josefo, *Guerra*, 2.184-203; *Ant.*, 18.257-288; véase también Filón, *Legat.*, 197-338; sobre los disturbios en Antioquía, véase *supra*, § 24 n. 236.

⁹⁷ Según la poco fiable *Crónica* de Malalas, entre las víctimas había “muchos ju-

Particular repercusión debió de tener la crisis derivada de la provocación de Calígula dentro de las comunidades judías en general⁹⁸. Como ya ha quedado dicho, es posible que la tradición utilizada por Marcos en el capítulo 13 de su evangelio hubiera tomado su forma definitiva en respuesta a esa crisis. La frase “la ‘abominación de la desolación’ erigida donde no debe” (Mc 13,14) bien podría ser una alusión al sacrílego proyecto de Calígula, en eco de la referencia de Dn 12,11 al altar pagano erigido en el templo de Jerusalén por los seléucidas en 167 a. C.⁹⁹. En tal caso, bien podríamos deducir que la crisis ocasionada por la orden de Calígula aumentó el fervor escatológico entre los miembros de la secta de Jesús dentro de esas comunidades judías, una intensificación de la expectativa apocalíptica, todavía perceptible en Mc 13,5-27¹⁰⁰.

Este fervor podría explicar por qué Lucas no empleó el episodio; en su reutilización de la tradición de Mc 13, transformó Mc 13,14 en una referencia al asedio de Jerusalén (Lc 21,20 e indicó que había que imaginar una escala de tiempo más amplia con respecto al regreso del Hijo del hombre (21,24-28). Pero, a menos que supongamos que los primeros cristianos en la tierra de Israel se desentendían por completo de las tensiones políticas y otras crisis de la época, tenemos que considerar probable que sus expectativas sobre el futuro inmediato, incluida la venida (por segunda vez) de su Señor Jesús, reflejaban esas crisis, al menos en cierta medida. Los detalles y la intensidad de Mc 13,5-27 expresan bien las preocupaciones y esperanzas que se debieron de experimentar por entonces¹⁰¹. El silencio de Lucas al respecto deja un angustioso vacío en nuestro conocimiento del cristianismo en sus comienzos.

díos y galileos” (texto en Levinskaya, *BAFCS* V, 131-132), frase en la que “galileos” bien podría ser una denominación primitiva de los cristianos que aparece con cierta frecuencia (véase *supra*, § 20 n. 68).

⁹⁸ A esto ya hicimos referencia en *Jesús recordado*, 351. Tácito considera que la orden de Calígula habría provocado un levantamiento a gran escala de no haber sido él asesinado (*Hist.*, 5.9.2; véase *GLAJJ* II, 21, 29, 51); véase también N. H. Taylor, “Popular Opposition to Caligula in Jewish Palestine”: *JSJ* 32 (2001) 54-70. “Es sumamente sorprendente que estos acontecimientos de tiempos de Calígula, que intensificaron la fiebre apocalíptica especialmente en Eretz Israel [= la Tierra de Israel] y en Siria, no fueran mencionados en las cartas de Pablo, en Lucas, ni en los evangelios. Porque no solo Alejandría y un poco más tarde la madre patria fueron afectadas por ellos, sino también toda la diáspora, especialmente en la parte oriental del Imperio” (Hengel & Schwemer, *Paul*, 182).

⁹⁹ 1 Mac 1,41-64; 2 Mac 6,1-11; Josefo, *Ant.*, 12.253.

¹⁰⁰ Véase *supra*, § 21 n. 293.

¹⁰¹ Véase *Jesús recordado*, 483-485.

b. Herodes Agripa I (10 a. C.-44 d. C.)

Herodes Agripa I es uno de los personajes más fascinantes que pasan por la escena de la historia judía en la época que nos ocupa. Hijo de Arístóbulo y nieto de Herodes el Grande, recibió ese nombre en honor de Marco Agripa, amigo íntimo de Augusto y representante suyo en Oriente. De niño había sido enviado a Roma a recibir educación. Allí, habiéndose ganado la amistad de la familia imperial, frecuentó durante bastante tiempo tan altos círculos. Hacia el final del reinado de Tiberio, tras significarse apoyando a Calígula, fue encarcelado. Al ascender al trono imperial, Calígula mandó ponerlo inmediatamente en libertad y continuó mostrándole especial favor. Durante la crisis derivada del empeño de Calígula en hacerse erigir una estatua en el templo, Agripa pudo valerse de su estrecha amistad para persuadirle de que desistiera de su descabellado propósito¹⁰². Posteriormente (41), Agripa desempeñó un papel destacado en asegurar la sucesión de Claudio¹⁰³. Para los súbditos judíos, tener tal representante, por más “secular” que pudiera haberse vuelto durante su permanencia en Roma¹⁰⁴, debió de ser beneficioso, por cuanto las autoridades romanas mantendrían una actitud generalmente favorable hacia ellos.

Al subir al trono imperial, Calígula había conferido a Agripa las anteriores tetarquías de Filipo y de Lisánias, junto con el título de rey¹⁰⁵. Luego, a su reino se añadió la tetarquía de Herodes Antipas (Josefo, *Guerra*, 2.182-183); y Claudio, cuando llegó a emperador, le dio además Judea y Samaría, de modo que por primera vez desde la muerte de Herodes el Grande (4 a. C.) el reino estuvo unido bajo un solo gobernante¹⁰⁶. Poco después, Agripa pudo interceder ante Claudio en favor de los judíos de Alejandría (*Ant.*, 19.279, 288).

A su regreso a Jerusalén en 41 d. C., Agripa se esforzó inmediatamente en demostrar su piedad, ganándose así el apoyo de los fariseos en particular. “Al entrar en Jerusalén ofreció sacrificios de acción de gracias, no omitiendo nada del rito mandado por nuestra Ley. Por eso dispuso también el cor-

¹⁰² Filón, *Legat.*, 261-333; Josefo, *Ant.*, 19.236-247.

¹⁰³ Josefo, *Guerra*, 2.206-213; *Ant.*, 19.236-247.

¹⁰⁴ Su extravagancia le había llevado a contraer grandes deudas (Josefo, *Ant.*, 18.143-167). Más datos en Schürer, *History* I, 442-445; Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 187-193, 196-197. Para un estudio bibliográfico completo, véase D. R. Schwartz, *Agrippa I: The Last King of Judaea* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1990).

¹⁰⁵ Josefo, *Guerra*, 2.181; *Ant.*, 18.237-239.

¹⁰⁶ Josefo, *Guerra*, 2.214-217; *Ant.*, 19.274-275. Pero seguramente ninguno de los primeros creyentes veía en esto la respuesta a una pregunta anterior: “Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel?” (Hch 1,6).

te de pelo de un considerable número de nazireos" (*Ant.*, 19.293-294); es decir, probablemente cubrió los costes del cumplimiento de sus votos (cf. Hch 21,24)¹⁰⁷. "Le gustaba Jerusalén, donde estaba con frecuencia, y observaba escrupulosamente las tradiciones de su pueblo. No prescindía de ningún rito de purificación ni dejaba pasar día alguno sin el sacrificio prescrito" (*Ant.*, 1.331)¹⁰⁸.

El reinado de Agripa incide en tres puntos de la narración de Hechos sobre el movimiento de Jesús.

c. La ejecución de Santiago (Hch 12,1-2)

Uno de los elementos más sorprendentes de la narración de Lucas es su referencia a la ejecución por Agripa de Santiago, hijo de Zebedeo:

¹Por aquel tiempo, el rey Herodes echó mano a algunos de los que pertenecían a la iglesia para maltratarlos. ²Hizo morir por la espada a Santiago, el hermano de Juan.

La sorpresa, por supuesto, es que la noticia sea tan breve. Aparte de 1,13, esta es la única referencia a Santiago, el hermano de Juan, en Hechos¹⁰⁹. Pero todos los indicios sugieren que Santiago era uno de los dirigentes de la iglesia primitiva de Jerusalén. Con Pedro y su hermano, Juan es recordado formando parte de una especie de círculo interior dentro de los Doce¹¹⁰. Y cabe suponer que Agripa fue contra Santiago precisamente porque era uno de los líderes de la nueva secta. ¿Por qué, entonces, toca Lucas tan someramente su ejecución? Es difícil evitar la comparación con la gran atención dedicada al linchamiento de Esteban (Hch 6-7). Y no menos llamativo es el contraste con el espacio que dedica Lucas a los varios procesos y sinsabores de Pedro en Jerusalén, incluidos los infligidos por Agripa (Hch 4-5; 12,3-19). Aún menos noticia hay de esos "algunos" capturados (¿por esbirros Agripa?) para someterlos a malos tratos¹¹¹.

¹⁰⁷ Véase § 34 en n. 19, *infra*.

¹⁰⁸ "Eran nuevamente días dorados para el farisaísmo... razón por la que Josefo y el Talmud son unánimes en alabar a Agripa" (Schürer, *History* I, 446); para una visión más completa, véase toda la sección (I, 445-454). Smallwood es desdeñoso: "piedad superficial", "solo fachada", "tan pagano por dentro como el resto de su familia" (*Jews*, 194).

¹⁰⁹ Sobre la injustificada idea de que el texto original decía: "hizo morir por la espada a Santiago y a su hermano Juan", véase Bruce, *Acts*, 280-281.

¹¹⁰ Mc 3,16-17; 5,37; 9,2; 14,33; Hch 1,13.

¹¹¹ Un epitome de Felipe de Side (ca. 430 d. C.) incluye la noticia de que "Papías, en su libro segundo, dice que los judíos mataron a Juan el Divino y su hermano San-

Una obvia respuesta podría ser que Lucas no disponía de un informe o recuerdo más completo de ese episodio¹¹². Pero tal solución lo que hace es plantear una nueva pregunta. ¿Por qué? ¿Por qué la iglesia de Jerusalén no conservó tal recuerdo o tradición, particularmente de la muerte de Santiago? ¿Era este una figura menos prominente o acaso más controvertida? Pero aunque así fuera, tratándose del primer mártir del grupo reconstituido de los Doce, uno habría esperado más noticia y comentario. El silencio de Lucas en este punto queda como un puzle por resolver. Al menos, podemos deducir algo positivo: Lucas no se tomó la libertad de desarrollar tan escasa noticia de una muerte¹¹³. La brevedad de su referencia podría tener más que ver, pues, con la escrupulosidad de Lucas como historiador en presentar solo la información desnuda que él había obtenido¹¹⁴. Pero el carácter y el papel de Santiago, así como la consideración en que era tenido entre los creyentes, no dejan de ser un enigma. Queda también en la oscuridad la cuestión de por qué no fue ocupado el puesto que había quedado vacante en el grupo de los Doce tras la muerte de Santiago, a diferencia de lo sucedido en el caso de Judas (1,15-26). Una posibilidad es que hubiera perdido fuerza el simbolismo de “los Doce” y que ya fuera aceptada la eventualidad de que se produjeran muertes entre ellos antes del regreso de Cristo¹¹⁵.

El motivo de Agripa para ejecutar tan arbitrariamente a Santiago podría deducirse de la referencia de Josefo a la devoción de Agripa durante su estancia en Jerusalén¹¹⁶. La nueva secta (de manera especial Esteban y

tiago”, pero son escasísimos los indicios de que Juan sufriera el martirio tan tempranamente; véase Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 133-134; Bruce, *Acts*, 280-281; Lüdemann, *Early Christianity*, 142-143; Hengel / Schwemer, *Paul*, 247.

¹¹² Jervell, *App.*, 337-338.

¹¹³ Una tradición posterior compensa en cierto modo esta escasez de datos. Cuenta Eusebio, *HE*, 2.9.2, que Clemente de Alejandría conocía una tradición según la cual el oficial encargado de Santiago quedó tan impresionado por el testimonio de este que se hizo cristiano y fue decapitado con el apóstol. Haenchen conjetura que Lucas privó de todo relieve al martirio de Santiago para centrar más completamente el foco en Pedro y su liberación milagrosa (*Acts*, 389).

¹¹⁴ Nadie cuestiona la historicidad de lo referido por Lucas.

¹¹⁵ Pero nótese la observación de Zwiep: “Matías no fue elegido porque Judas hubiera muerto, sino porque se había convertido en un apóstata” (*Judas*, 179).

¹¹⁶ El año en el que Agripa actuó contra Santiago y Pedro debió de ser, por tanto, 41 o 42 d. C. (Riesner, *Paul's Early Period*, 118-121). Schnabel entiende que, por lo que hizo con Santiago, Agripa podría ser considerado el precedente de Claudio en su acción contra los judíos que proclamaban a Jesús como Mesías en Roma (*Mission*, 719), pero nada indica que la actuación de Claudio del año 41 (Dión Casio 60.6.6) estuviera dirigida contra los judíos que tenían a Jesús por el Mesías (véase Schnabel, 806-807); contrástese con lo que dice Suetonio (§ 21.1d) en referencia a 49 d. C. y véase § 28 en n. 33, *infra*.

los helenistas) había dado muestras de desconsideración hacia el templo. Y a pesar de la tolerancia desplegada por Gamaliel (Hch 5,33-39), Saulo el perseguidor representaba a una parte de los fariseos opuestos de manera radical a la nueva secta. Las distinciones entre “hebreos” y “helenistas” (6,1) seguramente quedaban muy difuminadas para alguien que pretendía hacer gala de su devoción a la Ley y a las tradiciones de su pueblo. No es necesario inferir que hubo algún cambio especialmente desfavorable en las relaciones de la nueva secta con las autoridades del templo, ni que los fariseos propiciaron la acción de Agripa. Habría bastado con que él estuviese buscando oportunidades de demostrar que era extremadamente devoto a su religión y a su pueblo¹¹⁷. Esta hipótesis concuerda con las indicaciones de que Agripa se consideraba un dirigente con capacidad para liberar a Israel del dominio romano¹¹⁸. En otras palabras, la desconfianza que inspiraba el movimiento de Jesús pudo haber proporcionado a Agripa suficiente cobertura para aplicarle un castigo ejemplar, que demostrase su disposición a acabar con cualquier desviación de las prácticas tradicionales de Israel y lo presentase a él como un líder capaz de una acción pronta y resolutive.

Al menos, la brevedad del relato de Lucas parece reflejar lo sumario de la ejecución de Santiago. No se menciona ni sugiere ningún proceso o audiencia. Más bien, parece tratarse de la despiadada eliminación de un posible disidente por un gobernante sin escrúpulos. Como veremos, la adquisición de un territorio y un poder como no se habían conocido desde Herodes el Grande parece haber guiado las ansias de Agripa de restaurar la grandeza de Israel. Seguramente, sabía de sobra que su abuelo había asegurado el propio reino y poder mediante acciones preventivas no menos despiadadas. Su tío Herodes Antipas había podido ordenar la ejecución de

¹¹⁷ “Sus acciones en relación con Santiago y Pedro pueden considerarse parte de su papel de ‘buen judío’, en el que naturalmente entraba acabar con una secta herética” (Barrett, *Acts* I, 574), si bien “herética” es un anacronismo. Agripa debía de ser consciente de que su anterior vida disoluta (de la que habla Josefo) era bastante conocida en Jerusalén. Véase Hengel y Schwemer, *Paul*, 246-250, quienes subrayan que la motivación de Agripa era “sobre todo asegurar y mantener la buena voluntad del partido sacerdotal saduceo de la nobleza, del que formaban parte los dirigentes políticos” (249). Que fuera un factor la apertura de Santiago y Pedro a una misión entre los gentiles (como quiere Riesner, *Paul's Early Period*, 122-123) es más discutible, pero ayudaría a explicar por qué fue dejado en paz Santiago, hermano de Jesús (acaso por su ya conocido apego a lo tradicional); véase A. M. Schwemer, “Verfolger und Verfolgte bei Paulus. Die Auswirkungen der Verfolgung durch Agrippa I. auf die paulinische Mission”, en Becker / Pilhofer (eds.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, 169-191.

¹¹⁸ Véase *infra*, § 26.5c.

Juan el Bautista con similar arbitrariedad (Mc 6,17-29 parr.). Que Santiago muriera decapitado ("por la espada") indica que Agripa veía la nueva secta —o trataba de presentarla— como una amenaza para sus ambiciones políticas¹¹⁹. Al mismo tiempo, el hecho de que Josefo no mencione el episodio sugiere que tal acto arbitrario no era motivo de sorpresa ni de comentario, pero también es cierto que la secta de Jesús no era aún bastante prominente para que Josefo le prestase atención.

d. La prisión de Pedro (Hch 12,3-19)

Lucas se detiene más en la cuestión algo menos importante de la acción de Agripa contra Pedro. Viendo que la medida preventiva contra Santiago había salido bien, Agripa decidió posiblemente que una acción más contra la nueva secta iba a incrementar su aceptación entre el pueblo, o al menos entre la mayor parte de él. Lucas habla simplemente de "judíos", con una generalización que muchas veces ha dado la impresión de antijudaísmo¹²⁰. Pero esta referencia a "los judíos" es la primera de su narración en tener un sonido un tanto extraño, puesto que los que sufrían la arbitrariedad de Antipas eran también judíos¹²¹. Quizá debamos ver esto como indicación de un cambio de perspectiva entre los habitantes de Jerusalén, un giro de la opinión popular provocado por el intento sacrílego de Calígula y ahora acelerado considerablemente por la reunificación del reino de Herodes (el reino de David) bajo un solo gobernante y por las visibles muestras de piedad de Agripa. Inevitablemente, esos acontecimientos reavivaron las esperanzas dormidas de muchos judíos respecto a una restauración de la soberanía de Israel. La idea de que Lucas veía a esta luz la decisión de Agripa de actuar contra los dirigentes de la nueva secta cobra gran fuerza con la inclusión del relato de la muerte de Agripa (Hch 12,20-23), un acontecimiento que de otro modo habría tenido escasa relevancia en la vida de la joven iglesia. La implicación es que el conjunto de Hch 12 refleja una crisis política creciente ocasionada por las acciones de Agripa y solo resuelta con su muerte¹²².

¹¹⁹ Cf. Barrett, *Acts* I, 574-575.

¹²⁰ Cf. particularmente J. T. Sanders, *The Jews in Luke-Acts* (Filadelfia: Fortress, 1987).

¹²¹ Las anteriores referencias a "los judíos" concernían a "los judíos" residentes en Damasco (9,22.23) o eran generalizaciones apropiadas (judíos = habitantes de Judea) en un discurso dirigido a gentiles que vivían fuera del antiguo territorio de Judea (10,22.39).

¹²² Véase § 26.5e, *infra*.

De ser así, se pueden sacar dos importantes corolarios. El primero es que la fase de persecución sufrida por el movimiento de Jesús a comienzos de los años cuarenta tuvo una motivación más política que religiosa o teológica. El “camino” seguido por los creyentes en Jesús que permanecieron en Jerusalén no era quizá particularmente diferente o polémico para la mayor parte de los tradicionalistas, pero, en una situación de progresivo fervor nacional, cualquier disidencia podía ser vista, incluso a nivel popular, como una especie de amenaza para el carro del nacionalismo al que tantos se habían subido y que empezaba a ponerse en marcha. El otro corolario es que en este episodio empezamos a ver un sentimiento político y nacionalista creciente dentro de Judea, que iba a afectar a las actitudes de los judíos tradicionalistas hacia la nueva secta. La insistencia de esta en presentar a Jesús como Señor iba a contrapelo de las aspiraciones nacionalistas; además, inevitablemente, cualquier desviación de la lealtad a las tradiciones y costumbres que vertebraban la nación habría sido mirada con recelo.

El episodio concerniente a Pedro constituye un clásico ejemplo de relato casi asimilable al género específico de “fugas milagrosas de prisión”¹²³. Pedro es arrestado durante la fiesta de los ázimos (Hch 12,3), o sea, durante los siete días posteriores a la Pascua (Éx 12,15-20)¹²⁴. En la prisión se toman con Pedro medidas de seguridad extraordinarias (vigilado por cuatro escuadras de cuatro soldados [Hch 12,4] y encadenado en medio de otros dos [16,6]). Entretanto, la Iglesia ora fervorosamente por él. La noche antes de su presentación al pueblo (para ser juzgado o ejecutado) aparece un ángel del Señor y la celda se llena de luz. El ángel despierta a Pedro, del que al momento se sueltan las cadenas¹²⁵. Pedro se levanta y, guiado por el ángel, atraviesa varios puestos de guardia antes de llegar a la puerta exterior, que se abre por sí misma (12,8-10). Y todo ello no era una visión, sino realidad (12,9). Tras haberlo dejado el ángel, Pedro va a casa de María, donde muchos creyentes están reunidos en oración (12,12). Sigue una divertida escena de desconcierto y asombro: la sirvienta reconoce

¹²³ Weiser, *App.* I, 284-285; Barrett, *Acts* I, 580, 581-582; Weaver, *Plots of Epiphany*, 149-172, y véase *supra*, 23 n. 77. El episodio proporciona uno de los paralelos entre Pedro y Pablo (cf. 16,25-40).

¹²⁴ Véase Fitzmyer, *Acts*, 487. Lucas podía hablar de “la Pascua” refiriéndose a todo el período, como hace en Lc 22,1 y aquí mismo (Hch 12,4).

¹²⁵ Haenchen observa: “El taciturno ángel tiene que a tocar a Pedro en el costado... para despertarlo: ‘Levántate, deprisa’, le dice. Ahora bien, esto indica que el relato no tuvo su origen en Lucas, que siempre presenta a los seres celestiales actuando con gestos muy dignos y, a ser posible, empleando un lenguaje bíblico (cf. las palabras del ángel a Cornelio en 10,4)” (*Acts*, 390).

la voz de Pedro, pero es incapaz de abrir; los que están dentro no creen lo que ella les dice, y Pedro continúa llamando (12,13-16). Como desenlace se da paso por fin al visitante, cuya presencia causa la inevitable perplejidad de todos. Pedro relata “cómo el Señor le ha sacado de la prisión” y, por último, se marcha “a otro lugar” (12,17)¹²⁶. Igualmente características del género son la confusión que se produce entre los que han actuado contra Pedro y la despiadada decisión de Agripa de ejecutar a los incompetentes guardias (12,18-19).

Este es más o menos el relato que debió de llegar a oídos de Lucas; no hay que pensar que le fue referido con exactamente los mismos detalles. Pudo haber sido contado y vuelto a contar en varias versiones, similarmente a como Lucas narró la conversión de Saulo en tres versiones distintas. En todo caso, el relato de Lucas deja entrever la mano de un narrador magistral (Lucas o quienquiera que fuese):

- El drama de la escena principal es fascinante tanto en el aspecto narrativo como en el visual: por el momento (la noche anterior al proceso o la ejecución de Pedro); por la rigurosísima custodia del preso (cadenas y numerosos guardias), que subraya el carácter milagroso de la liberación; por el claroscuro de la aparición del ángel, con la luz que invade la lóbrega celda; por los espectaculares efectos de las cadenas que caen y de la puerta que se abre sola.
- De manera típica en él, Lucas añade (probablemente) su juicio sobre la tangibilidad de esa intervención celestial en asuntos humanos: lo sucedido era real (*alêthes*), no una visión¹²⁷.
- La escena final, con Roda, la sirvienta, es un espléndido artificio narrativo destinado a disipar la tensión en la divertida confusión de Roda, la frustración de Pedro y la perplejidad de lo que estaban en la casa.

El episodio debió de ser contado una y otra vez, con estos términos u otros similares, durante las reuniones de los pequeños grupos de creyentes, en Jerusalén y Judea. Seguramente, Lucas lo oyó en más de una ocasión antes de utilizarlo.

¿Qué conclusión sacar de todo ello? Es difícil llegar a través del arte (y artificio) del narrador al acontecimiento que originalmente hizo surgir el

¹²⁶ En contraste con la mayor parte de las traducciones, la NRSV lee el pronombre “él” de 12,19 como referente a Pedro: “[él] bajó de Judea a Cesarea y se quedó allí” (12,19). Pero su lectura más natural en el griego es como referente a Agripa.

¹²⁷ Lane Fox hace notar lo frecuentemente que las visiones de los dioses son descritas “no dentro de un sueño, sino en la realidad de la vigilia” (*Pagans and Christians*, 138, 144, 150-151).

relato. No debemos suponer que el artificio es un embellecimiento *posterior* de un relato mucho más sencillo. Por el contrario, sospecho que fue narrado en esos términos desde los primeros días¹²⁸. Parece incuestionable que Pedro fue encarcelado; su prisión encaja demasiado bien en una secuencia histórica que empieza con la ejecución de Santiago y termina con la muerte de Agripa, para dejar mucho lugar a dudas; y el cruel castigo infligido a los guardias (12,19) también concuerda con lo que sabemos de los arbitrarios poderes ejercidos por los gobernantes en aquellos tiempos. Además, los nombres de María, Juan Marcos y Roda, así como el lugar de la reunión de oración en la casa (obviamente espaciosa) de María, figuraban probablemente en las primeras narraciones del episodio, y uno u otro de los nombrados pudo haber proporcionado parte del contenido del relato¹²⁹. Cabe señalar, por último, que la misteriosa nota final de la marcha de Pedro “a otro lugar” (12,17) difícilmente puede ser invención de Lucas (quien sitúa a Pedro en Jerusalén solo tres capítulos después [15,7-11]); más bien, parece ser parte de lo llegado hasta él y podría reflejar la primitiva formulación del relato, cuando todavía era importante mantener el secreto sobre el paradero de Pedro¹³⁰. Poco más se puede decir al respecto, y tal vez debamos contentarnos con afirmar que en la

¹²⁸ “Los exégetas están en general de acuerdo en que Lucas recogió este relato sin hacer modificaciones significativas: el estilo que se percibe en él es totalmente distinto del suyo. Y, por cierto, acertó no tocándolo” (Haenchen, *Acts*, 391); véase n. 123, *supra*.

¹²⁹ Como vemos en 1 Pe 5,13, Juan Marcos era conocido de Pedro y, según Lucas, un compañero de Pablo, aunque no en todos los pasajes en los que el antiguo Saulo va acompañado (Hch 12,25; 13,13; cf. Col 4,10); en Flm 24, Marcos y Lucas son mencionados como colaboradores suyos (cf. 2 Tim 4,11). Barrett, refiriéndose a Hch 9,42-43, observa que “el ciclo de relatos sobre Pedro, evidentemente, contenía unos cuantos nombres” (*Acts* I, 570).

¹³⁰ Para sugerencias de que Pedro se dirigió a Roma (cf. ya Eusebio, *HE*, 2.14.6), Mesopotamia o Edesa, véase Fitzmyer, *Acts*, 489-490, con bibliografía; Barrett, *Acts*, 587. Haenchen apunta que desde Wellhausen (1907), el “otro lugar” se ha venido identificando como Antioquía (*Acts*, 386 n. 1); cf. Gál 2,11; Wilkens cree que los pueblos de la costa fenicia (cf. 9,32ss.) son la referencia más verosímil (*Theologie* 1/2, 257 n. 57). No parece probable que tan tempranamente (42 o 43 d. C.) fuese Pedro a Roma (véase Bruce, *Acts*, 287; Hengel / Schwemer, *Paul*, 252 y n. 1319; véase también 256-257), aunque es una posición argumentada por C. P. Thiede, *Simon Peter* (Exeter: Paternoster, 1986), 153-157, y considerada favorablemente por Pesch, *App. I*, 368-369, y Schnabel, *Mission*, 721-727, 801, 807. O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* (Londres: SCM, 1962), de quien cabría esperar que compartiese esa idea, resume así su breve estudio: “La formulación no permite identificar el ‘otro lugar’ con Roma” (39). Y el libro colaborativo católico-protestante *Peter in the New Testament*, editado por R. E. Brown, K. P. Donfried y J. Reumann (Londres: Chapman, 1974), es aún más terminante: “No hay apoyo científico para esta tradición, sobre la que no cabe ninguna discusión seria” (48 n. 114).

liberación de Pedro hubo circunstancias misteriosas¹³¹. Quizá Lucas tenía interés en recoger la breve noticia de la ejecución de Santiago, antes de referir en detalle esa liberación como un recordatorio de que el poder soberano de Dios está tanto en la tragedia inexplicable como en el inesperado cambio para bien, y que su Palabra sigue avanzando a través y más allá de lo uno y de lo otro (12,24)¹³².

El episodio funciona de hecho como culminación de la serie relativa a la misión de Pedro. Su importancia para nuestra apreciación de los comienzos del cristianismo es triple:

1. Pedro abandona la escena jerosolimitana. Su mensaje final al marcharse –“comunicad estos acontecimientos a Santiago y a los hermanos” (12,17)– podría ser indicio de la llegada a la primacía de Santiago, el hermano de Jesús, constituido así en el precursor del monoepiscopado¹³³.
2. La implicación de 12,17, si se considera que sigue al cambio de Pedro y a la conversión de Cornelio y se lee a la luz de Gál 2,7-8, bien podría ser que Pedro emprendió a continuación la actividad misionera, trabajando casi siempre fuera de Jerusalén, y probablemente más atento a los acontecimientos de Antioquía (11,20-21) y luego a la misión de Pablo (caps. 13–14) que muchos o la mayoría de sus correligionarios judíos que se habían quedado en Jerusalén (incluido el propio Santiago)¹³⁴.

¹³¹ Lüdemann hace suya la antigua sugerencia de Baur de que “fue Agripa quien puso en libertad a Pedro cuando vio claramente la impopularidad de su acción contra Santiago” (*Early Christianity*, 145). Hengel y Schwemer especulan con la posibilidad de que algunos simpatizantes fariseos hubieran organizado la fuga de Pedro (*Paul*, 470 n. 1315).

¹³² Las preguntas de Barrett –“¿No eran importantes las vidas de los soldados? ¿Por qué no hubo salvación de Santiago y sí de Pedro? ¿No oró la iglesia por Santiago? ¿No creían los que oraban por Pedro que su oración fuese eficaz?” (*Acts* I, 573)– siguen conservando su pertinencia, sea el relato histórico o no.

¹³³ En un episodio posterior (en cinco o seis años), concerniente a Pedro y Santiago (el hermano de Jesús) y desarrollado en Jerusalén, Santiago parece ser obviamente quien preside la reunión (Hch 15,13-29). Esta impresión es reforzada por el hecho de que Pablo menciona primero a Santiago al dar los nombres de los tres discípulos “columnas” (Santiago, Cefas y Juan [2 Gál 2,9]). Por esta línea van las conclusiones de Bauckham, “James and the Jerusalem Church”, 434-436: “La frase ‘a otro lugar’, deliberadamente vaga, indica que la historia de Pedro, aunque inacabada, ya no es de interés para los lectores de Hechos” (434); “es muy creíble históricamente que la persecución de Agripa I (43 o 44 d. C.) fuera el punto en que los Doce dejaron de dirigir la iglesia de Jerusalén” (439-441).

¹³⁴ Cullmann, *Peter*, 42. Véase *infra*, § 35.

3. No hay que olvidar los indicios de un creciente fervor nacionalista dentro de Judea, incitado por Agripa, el rey de Israel, que había fijado su residencia en Jerusalén; tampoco debemos pasar por alto la hostilidad cada vez mayor hacia la nueva secta, algunos de cuyos miembros no habrían estado en sintonía con las maniobras políticas que culminaron en la caída de Agripa.

e. La muerte de Agripa (Hch 12,20-23)

Si el relato de la liberación de Pedro representa un clásico ejemplo del género “fugas milagrosas de prisión”, aún más clásico es el relato de la muerte de Agripa (en 44 d. C.) como ejemplo de castigo divino de la soberbia humana. Se trataba de una historia bastante conocida, y Josefo la ofrece en una versión muy cercana a la de Lucas, aunque estos dos narradores difieren en sus perspectivas.

Agripa pronto empezó a hacer alarde de su poder político. Se puso a mejorar las fortificaciones de Jerusalén “de modo que fueran ineficaces los esfuerzos de los romanos en un futuro asedio” (Josefo, *Guerra*, 2.218), pero desistió cuando el gobernador de Siria informó de sus actividades al emperador Claudio y este se lo recriminó (*Ant.*, 19.326-327). Comenzó también a establecer vínculos con otros reyes de la región sometidos a Roma, aumentando así los celos de Marso, el gobernador romano de Siria (*Ant.*, 19.338-342)¹³⁵. Solo Lucas menciona la llegada de una delegación de Tiro y Sidón y la subsecuente irritación de Agripa (¿ante la negativa de esas dos ciudades libres de apoyarle en sus esfuerzos de tejer alianzas?) (Hch 12,20)¹³⁶, pero el relato coincide con Josefo en lo tocante a la creciente actividad de Agripa.

En cuanto a ese encuentro oficial (en Cesarea), Lucas prescinde de la más detallada versión conocida por Josefo, quien describe al rey luciendo un espléndido atavío, en el que la plata lanzaba destellos al incidir en ella el sol, lo cual provocó que sus “aduladores” le dieran tratamiento de dios (*Ant.*, 19.344). El relato de Lucas, mucho más breve, refiere simplemente que Agripa iba “regiamente vestido” y sugiere –algo poco probable– que fue su alocución lo que hizo que la multitud gritara: “¡Es un dios el que habla, y no un mortal!” (Hch 12,22). La palabra que emplea Lucas para referirse a la multitud, “el pueblo” (*dēmos*), no es la que él utiliza en otros

¹³⁵ Para datos sobre los cinco reyes a los que hace referencia Josefo, véase Schürer, *History* I, 448-451 n. 34; también Smallwood, *Jews*, 197-198.

¹³⁶ Al parecer, Agripa estaba dispuesto a emplear sanciones económicas para favorecer su política, y la delegación buscaba una reconciliación porque sus ciudades dependían del territorio de Agripa para abastecerse de alimentos (12,20).

pasajes para denotar “el pueblo de Israel” (como en 12,11). Lucas está pensando simplemente en la gente reunida para la ocasión¹³⁷. Logra así dar la impresión de que el evento era de carácter gentil, siendo típicamente pagana la confusión de un hombre con un dios.

Características de sus distintas perspectivas son las diferentes versiones que ofrecen Josefo y Lucas de la muerte de Agripa. Josefo habla de “destino” y de cómo Agripa vio un búho, “mensajero (*angelos*) de desgracias”, inmediatamente antes de sufrir un ataque mortal (*Ant.*, 19.346-347). Lucas atribuye esa muerte a “un ángel (*angelos*) del Señor” y la explica de manera sucinta: “porque no había dado gloria a Dios” (Hch 12,23). Dios no podía tolerar que un hombre, aun siendo rey de los judíos, pretendiese compartir la gloria que era solo suya¹³⁸. Conviene llamar la atención sobre el efecto literario y dramático que se percibe al considerar el capítulo en conjunto: Dios acabó con Agripa tan sumariamente como este había acabado con Santiago (12,2).

Los rasgos comunes de los relatos de Josefo y Lucas podrían sugerir que la muerte de Agripa fue causada por una peritonitis o un envenenamiento¹³⁹. Pero, cualquiera que fuese la realidad histórica, las dos versiones proporcionan otro buen ejemplo de cómo eran contados esos relatos y de la variedad que les daba, dentro de una identidad básica, la transmisión oral. Esto concuerda con nuestros hallazgos respecto a la tradición de Jesús, pero el ejemplo es en este caso tanto más valioso cuanto que las dos versiones proceden de autores muy diferentes y con objetivos muy distintos. Lo que le interesaba a Lucas era describir la muerte de Agripa como una intervención de Dios: el responsable fue “el ángel del Señor” (= Dios) (como en Hch 12,7-10). Había claros precedentes, y Agripa era culpable de no hacer caso de la advertencia que contenían¹⁴⁰. Así perecen

¹³⁷ Pero, en sus otros tres usos de la palabra (17,5; 19,30.33 [no vuelve a aparecer en el NT]), esta hace referencia a la asamblea popular de una ciudad helenística: “una reunión de ciudadanos convocados para tratar sobre un asunto oficial” (BDAG, 223).

¹³⁸ Klauck se pregunta si Lucas intentaba criticar solapadamente el culto imperial de su época (*Magis and the Paganism*, 43-44).

¹³⁹ La presencia de gusanos en el tubo digestivo pudo haber acelerado la muerte de Agripa.

¹⁴⁰ Entre esos precedentes estaban la liberación de Jerusalén de manos de los asirios (2 Re 19,35; Eclo 48,21; 1 Mac 7,41) y las horribles muertes de Antíoco, en cuyo cuerpo “pululaban los gusanos” (2 Mac 9,9), y de Herodes el Grande (cf. Josefo, *Ant.*, 17.168-170), por no mencionar los casos más cercanos de Judas (Hch 1,18) y de Ananías y Safira (5,5.10). En particular, el príncipe de Tiro tendría que haber servido de aviso a todo rey de no decir “soy dios”, siendo un simple ser humano (Ez 28,2.9). Para ahondar más en la cuestión, véase Bruce, *Acts*, 289; Barrett, *Acts* 1, 591-592; Fitzmyer, *Acts*, 491, y *supra*, § 22 n. 84.

todos los que se ponen en contra de Dios. En este relato, más de uno de los antiguos cristianos encontraría alivio y fuerza frente a la presión y persecución políticas, y seguramente muchos de los que habían vivido directamente las dificultades de la Iglesia en tiempos de Agripa debieron de hallar seguridad y confianza renovada al recordar el final de este personaje. Esta es, sin duda, la razón por la que Lucas incluyó un relato carente de conexión inmediata con su narración sobre el desarrollo del cristianismo.

Por otro lado, el hecho de que tanto los habitantes de Cesarea como los de Sebaste (Samaría) recibieran con bullicioso regocijo la noticia de la muerte de Agripa (Josefo, *Ant.*, 19.536-559) sugiere que los brotes de nacionalismo judío del reinado de Agripa habían encontrado poca simpatía en las ciudades helenísticas situadas en torno al perímetro de Judea. Y podríamos inferir además que la oleada de sentimiento nacionalista, presumiblemente suscitado por las políticas de Agripa y potencialmente tan peligroso para la joven Iglesia, remitió, al menos por algún tiempo, dando un respiro al nuevo movimiento en su tierra de origen. En cualquier caso, Claudio no perseveró en el experimento de mantener unido Israel con el reinado de descendientes de Herodes el Grande, sino que determinó que todo el territorio, como antes solo en el caso de Judea y Samaría, fuera administrado por un procurador bajo la supervisión del gobernador de Siria. Así fueron aplastadas, aunque en modo alguno extirpadas, las esperanzas nacionalistas de una mayor independencia de Roma.

26.6 ¿Una teología característicamente petrina?

Es virtualmente imposible extraer una teología característicamente petrina de los primeros discursos de Hechos. Desde la perspectiva historiográfica (§ 21.3), todo lo que se puede deducir con seguridad de los discursos es que probablemente Lucas obtuvo esa información y esos ecos de las más antiguas formulaciones de los primeros creyentes en Jerusalén, por estar todavía disponibles cuando él se puso a investigar para escribir su segundo volumen. Dado su papel dirigente, podemos suponer que el propio Pedro fue portavoz de esas creencias y afirmaciones, e incluso que algunos de sus aspectos característicos se debían a él. En razón de ello es adecuado considerar los fragmentos y frases destacados anteriormente, en § 23.2b y § 23.4, como expresiones de la doctrina y teología de Pedro¹⁴¹. Quizá, según

¹⁴¹ Véase Hengel, *Petrus*, 54-56; también *infra*, § 35.1d. Para conexiones discursivas entre los sermones de Pedro en Hechos y 1 Pedro, véase Selwyn, *First Peter*, 33-36.

sugiere Martin Hengel¹⁴², debamos atribuir específicamente a influencia de Pedro rasgos tales como:

- La continuación del bautismo de Juan “para el perdón de los pecados”.
- El uso de Sal 110,1 para llamar a Jesús “Señor”, en uno de los más tempranos intentos de entender lo sucedido a Jesús (Hch 2,33-36; cf. 1 Pe 3,22).
- La utilización de Is 53 en la primitiva reflexión cristiana sobre la muerte de Jesús, como lo sugiere el empleo de *país* (“criado/niño”) en alusión atribuida a Pedro en Hch 3,13 y 26 (cf. 1 Pe 2,22-25)¹⁴³.

En este caso, el contraste con Pablo es frustrante. Como tenemos con toda seguridad cartas escritas/dictadas por el propio Pablo y podemos distinguir dentro de ellas la utilización de alusiones a tradición anterior, no solo podemos comparar la descripción que Lucas hace de Pablo con lo que este nos dice sobre sí mismo en sus cartas, sino también inferir qué tradición recibió. Pero es difícil, si no imposible, extraer de esas cartas alguna tradición distintamente *petrina* que Pedro le hubiera podido comunicar durante las dos semanas que ambos estuvieron juntos en Jerusalén (Gál 1,18); incluso la referencia a la aparición a Pedro de Jesús resucitado se limita a dos palabras: *ōphthē Kēpha*, “se apareció a Pedro” (1 Cor 15,5)¹⁴⁴.

Pero aún nos queda un largo trecho por recorrer en nuestro estudio, y más adelante (§ 35.4) nos será factible una valoración más completa del papel de Pedro y de su contribución teológica al cristianismo primitivo. Lo más próximo que podemos tener a una doctrina y teología característicamente *petrinas* está en la carta atribuida él: 1 Pedro. Si hay alguna posibilidad de discernir una forma distintiva del evangelio y la teología de Pedro, la veremos más claramente cuando nos ocupemos de esa carta (§ 37.3).

¹⁴² Hengel, *Petrus*, 140-145; similarmente Barnett, *Brith*, 77, 87-88.

¹⁴³ Así también Cullmann, *Peter*, 67-69, quien atribuye un temprano “universalismo” a Pedro (pp. 66-67).

¹⁴⁴ Véase *Jesús recordado*, 949-952.

Capítulo 27

Crisis y conflicto

A partir del capítulo 13 de Hechos (es decir, mediados los años cuarenta), Lucas centra casi exclusivamente su atención en Saulo/Pablo y en la misión con la que más tarde fue identificado principalmente. Sabemos que Pedro continuó su actividad misionera¹, pero Lucas no nos dice nada acerca de ella. Su intervención en el decisivo concilio descrito en Hch 15 hace referencia solo a la precedente conversión de Cornelio y lo que la rodeó (caps. 10–11). En cuanto a Santiago, el hermano de Jesús, parece permanecer radicado en Jerusalén como jefe de aquella joven iglesia (15,13-21; 21,18-26), aunque sin desentenderse de sus “hermanos gentiles” (15,23). La preocupación sugerida por 1 Cor 9,5 (los hermanos del Señor que ejercían el derecho de ir acompañados por sus esposas) y el interés de amplio alcance que refleja Sant 1,1 (donde el autor se dirige “a las doce tribus de la diáspora”)² no tienen desarrollo en ninguna parte de Hechos. Y no se dice nada más sobre la evangelización realizada por helenistas anónimos (u otros), como la que condujo a la fundación de la iglesia de Antioquía (Hch 11,20), aunque ocasionalmente Lucas facilita un vislumbre de otro trabajo misionero fuera de Palestina, aparte del realizado por Pablo³. Pero permanece en silencio con respecto a la siembra de la fe en Jesús el Mesías en otras ciudades y regiones significativas, como Siria o Edesa, Alejandría o Cirene⁴. Desde

¹ Gál 2,8-9; 1 Cor 9,5. ¿La existencia de un “partido de Cefas” en Corinto (1 Cor 1,12) implica la realización allí de trabajo misionero por parte de Pedro? ¿Supone el inicio de 1 Pedro (1,1) una previa actividad misionera en las regiones mencionadas (el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia)? Sobre estas cuestiones, véase *infra*, § 32 n. 170, § 37.3a y § 35.1b-c.

² Véase *infra*, § 37.2a.

³ Hch 18,25; 19,1; 28,14-15.

⁴ Despierta particular intriga la serie de alusiones a Cirene o los cirenenses en las

Hch 13, Lucas se centra en el seguimiento hasta su final del camino abierto por Pablo, saltando en su narración de Jerusalén a Antioquía, de Antioquía al Egeo, y del Egeo a Roma, mientras que apenas muestra interés por acontecimientos que suceden alrededor de esos centros o se extienden decididamente fuera de ellos⁵. Ciertamente, Hechos no ofrece una descripción completa de los comienzos del cristianismo. Pero tampoco lo pretende.

En cuanto a nuestro estudio, lo mejor es seguir el itinerario que trazó Lucas. Este procedimiento tiene la ventaja de que nos permite servirnos también del testimonio complementario y frecuentemente confirmatorio de las cartas de Pablo. Después de todo, Hechos y las epístolas paulinas indiscutidas ocupan un tercio del NT. Y, de los cristianos de la primera generación, Pablo es el único testigo directo del que aún podemos disponer. Por eso es natural que el historiador del cristianismo en sus comienzos dedique principal atención a Lucas y Pablo. Aunque pensemos que Lucas suele ocultar tanto como descubre, no deja de ser cierto que el velo sobre el cristianismo naciente es en otros escritos mucho más tupido y opaco. De todas formas, pospondré la valoración de esos inicios de la primera generación hasta que hayamos dejado atrás esta especie de túnel intermitente por donde nos lleva Lucas, es decir, hasta el tomo III.

27.1 La misión con punto de partida en Antioquía

a. *Una innovación radical*

Algo sorprendentemente, la secuencia de los caps. 13–14 es una de las más discutidas en la historia de Hechos. Esto se debe en parte a la dificultad de compatibilizarla con el testimonio de Pablo de que entre sus dos visitas a Jerusalén estuvo activo en Siria y Cilicia (Gál 1,21), y en parte al problema de hacerla corresponder con las varias cronologías de la misión de Pablo⁶.

En Hch 13–14 tenemos un texto trascendental: es la primera referencia escrita sobre la difusión de la Buena Noticia de Jesús el Mesías allende

referencias sobre acontecimientos fundacionales del cristianismo: Mc 15,21 parr.; Hch 2,10; 6,9; 11,20; 13,1.

⁵ Obviamente, Lucas se contentó con aludir a esa amplia apertura del nuevo movimiento en sus pasajes de resumen: 9,31.35; 11,21.24; 12,24; 13,49; 16,5; 19,20.

⁶ Véase *infra*, § 28.1. Respecto al debate entre los estudiosos alemanes sobre si detrás de Hch 13–14 hay una fuente, cf. Breytenbach, *Paulus und Barnabas*, 16–20. Supone este autor que Lucas pudo servirse de tradiciones en forma oral, imposibles de reconstruir (30).

el litoral mediterráneo. Las misiones de Felipe y de helenistas anónimos habían preparado el camino llevando la evangelización más allá de Judea y de la tierra de Israel (9,4-25; 11,19). Y aunque las conversiones del eunuco etíope y de Cornelio y su familia podrían haber tenido cierto carácter excepcional, como fruto de la reacción a situaciones muy concretas (8,26-39; 10,1-11,18), la apertura misionera a los gentiles en Antioquía había sido amplia y sostenida (11,20-21). Presumiblemente con intención de continuar en la línea iniciada en Antioquía—predicar el Evangelio tanto a judíos como gentiles—se emprendió la misión que ahora nos disponemos a considerar. Esa misión respondía en parte, por supuesto, a la llamada recibida por Saulo/Pablo; tanto él (Gál 1,15-16) como Lucas se muestran de acuerdo en eso⁷. Pero no está tan claro cuándo se puso Pablo a responder con hechos a la encomienda o, dicho de otra manera, cuándo se le empezaron a hacer plenamente patentes las implicaciones de su conversión/llamada. En particular, sigue siendo muy poco claro cómo relacionar el testimonio del propio Pablo sobre su acción evangelizadora más temprana (Gál 1,21-23) con lo referido por Lucas en Hch 13-14⁸.

Esta oscuridad no debe impedirnos apreciar la innovación que la primera etapa misionera de Pablo, dirigida (al menos en parte) a la conversión de no judíos, representaba dentro del judaísmo del Segundo Templo. Como quedó señalado (§ 24.8b), la actitud de acogida hacia adeptos, temerosos de Dios y gentiles era habitual en el judaísmo, pero no por ello dejaba de ser esta una religión étnica: el *Ioudaïsmos* era (por supuesto) la religión de los *Ioudaioi*. Que una secta judía se esforzase en convertir no judíos, adoptase ciertos aspectos de culto místico y estuviese dispuesta a reclutar miembros de cualquier raza y nación⁹ era un paso considerado alguna que otra vez¹⁰, pero jamás intentado como una estrategia sostenida o principal.

⁷ Hch 9,15-16; 22,21; 26,17-18. Véase *supra*, § 25.3c-d.

⁸ Véase § 25.5.d, *supra*. Naturalmente, Hch 13,1 sugiere una actividad más local en la iglesia de Antioquía, lo cual refuerza la posibilidad de que Gál 1,21 incluya ese ministerio, así como la misión iniciada desde esa ciudad (Hch 13-14). Cf. n. 319, *infra*. Según Hengel y Schwemer, "Hch 13,1ss. indica el convencimiento de que el territorio misional de Fenicia, Siria y Cilicia ya había sido 'trabajado' suficientemente" (*Paul*, 265).

⁹ Las religiones tradicionales eran todas de carácter étnico, con filósofos religiosos dispuestos a reconocer que los diferentes nombres de las deidades locales frecuentemente hacían referencia a una misma realidad divina. Parte de la fuerza del Imperio romano residía en su capacidad para reconocer y honrar de buena gana esas religiones étnicas. Los cultos místicos, aunque de origen local o nacional, eran distintos, porque acogían la participación o integración de muy diversas naciones. Véase § 30.3a, *infra*.

¹⁰ La apertura activa, a diferencia de una simple acogida favorable, se contempla en muy raras ocasiones, como en el libro de Jonás y en Is 66,19; cf. *supra*, § 24 n. 247 y también *infra*, § 29.3-5.

Pues bien, precisamente dando ese paso son descritos Bernabé y Pablo al emprender su misión con Antioquía como punto de partida. Se trata de un momento crucial en el largo proceso de surgimiento del cristianismo –con carácter cada vez más distintivo– de su religión madre y de su final separación de ella. Porque al franquear la puerta a los gentiles, y con la misma condición que a los judíos (fe en Jesús el Mesías), se inició el proceso de gentilización de esa fe. El cristianismo, que había comenzado como una forma de judaísmo mesiánico evangélico, pasó de ese modo a ser algo diferente.

Lucas era consciente de al menos algunas de las implicaciones de la misión evangelizadora que narra en Hch 13–14. Esta es presumiblemente la razón por la que él subraya que la misión se emprende por orden del Espíritu Santo. Así como la aceptación de Cornelio derivó de la combinada autoridad de una visión celestial y de la guía del Espíritu (10,11-16.19-20), ahora la comunicación de la buena noticia del Evangelio a otros como Cornelio estaba doblemente autorizada por una visión celestial (22,21; 26,17-18) y por la iniciativa del Espíritu (13,2.4). Seguramente, Lucas utilizó una buena tradición en este punto: el recuerdo de una determinada declaración profética efectuada durante el culto (13,2). Después de todo, la profecía, como también la “revelación”, eran frecuentes en las primeras comunidades cristianas¹¹. Y lo que viene más al caso, nada que no llegase a la categoría de lo que fue percibido como una clara autorización del cielo habría sido suficiente para lanzarse a una apertura contraria a lo que, después de todo, constituía una creencia natural y general: que siendo el judaísmo la religión de los judíos, para incorporarse a él era necesario, cuando menos, “judaizar” (adoptar las prácticas distintivas del judaísmo) o hacerse prosélito (ser asimilado a los judíos).

Al mismo tiempo, Lucas deja claro que la elección de Bernabé y Saulo se debió a miembros de la iglesia de Antioquía: “Después de haber ayunado y orado, les impusieron las manos y los enviaron” (13,3). También aquí conviene señalar el paralelo: así como la respuesta de Pedro a la visión celestial y a la indicación del Espíritu fue confirmada por la iglesia de Jerusalén (11,1-18), el encargo del Espíritu a Bernabé y Saulo fue encauzado a través de la iglesia de Antioquía (13,3)¹². De estas dos validaciones, la

¹¹ Profecía: Hch 2,17-18; 11,27-28; 21,9-11; Rom 12,6; 1 Cor 11,4-5; 12,10.28-29; 14; 1 Tes 5,20; “revelación”: 1 Cor 14,6.26; 2 Cor 12,1.7; Gál 2,2. Chilton supone que la orden del Espíritu se oyó durante “la práctica profética comunitaria del misticismo *merkabá* en Antioquía” (*Rabbi Paul*, 115-116).

¹² Como sostiene Lightfoot (*Galatians*, 96), fue presumiblemente entonces cuando Bernabé y Pablo se convirtieron en “apóstoles” (en el sentido al que se hace referencia en Hch 14,4.14), es decir, apóstoles enviados por la iglesia de Antioquía (véase *infra*, n. 108).

más importante, como siempre para Lucas, fue la claramente manifiesta voluntad del Espíritu. Pero la otra también contaba. Hay que señalar además que la tradición recordaba a Bernabé como la principal de ambas figuras (13,2.7) y que partieron como misioneros de la iglesia de Antioquía¹³. La misión resultante suele conocerse como “primer viaje misionero” de Pablo, aunque “viaje misionero” es una equívoca denominación de la misión que Pablo emprendió posteriormente¹⁴. Y lo hizo con el pleno respaldo de la iglesia antioquena y como su emisario.

b. Chipre (Hch 13,4-12)

Lucas rastrea con cierto detenimiento el recorrido de Bernabé y Pablo. La primera etapa fue Chipre, a solo 60 millas de Seleucia, el puerto de Antioquía. Era natural que hiciesen allí el primer alto, puesto que el mismo Bernabé era natural de la isla (Hch 4,36), algunos chipriotas figuraban entre los fundadores de la iglesia de Antioquía (11,20) y posiblemente también muchos judíos se habían establecido en Chipre (cf. 1 Mac 15,23)¹⁵.

En Salamina, en el extremo oriental de la isla, emplearon un modo de acercamiento que iban a utilizar sistemáticamente en su misión, imitando presumiblemente el modelo con el que los helenistas habían logrado fundar la iglesia de Antioquía: la predicación inicial en las sinagogas locales¹⁶. Algunos estudiosos han cuestionado que Pablo, el apóstol de los gentiles, siguiera realmente esta práctica¹⁷. La objeción es poco imaginativa: los gen-

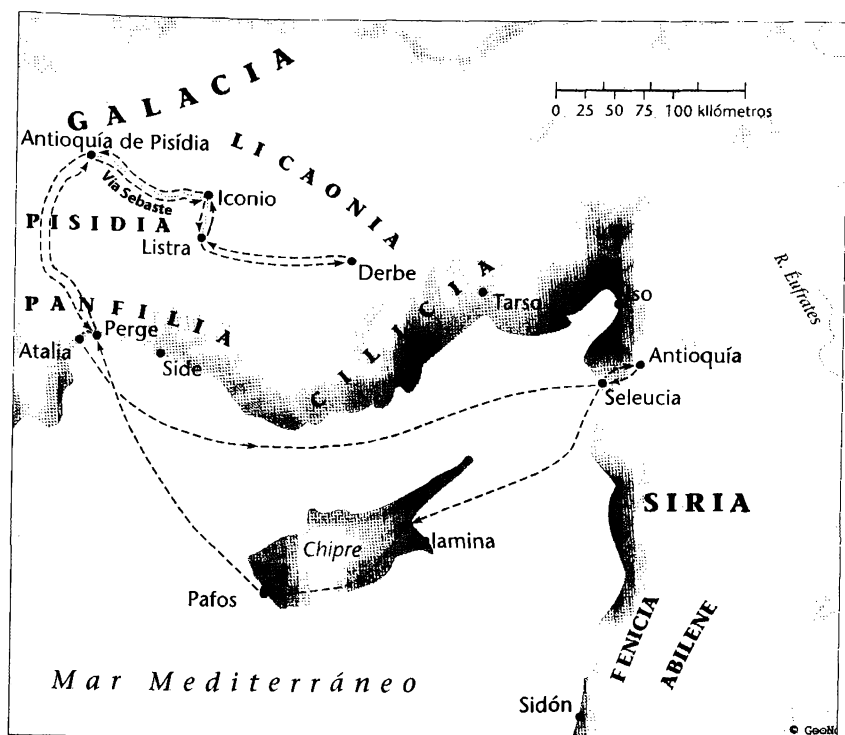
¹³ Barrett, *Acts* I, 601; Öhler, *Barnabas*, 267-270.

¹⁴ Véase *infra*, § 31.1.

¹⁵ Véase P. W. van der Horst, “The Jews in Ancient Cyprus”, en *Jews and Christians in the Graeco-Roman Context* (WUNT 196; Tübinga: Mohr Siebeck, 2006), 28-36. Véase también T. B. Mitford, “Roman Cyprus”: *ANRW* 2.7.2 (1980) 1285-1384; mapa con los caminos romanos, en p. 1288.

¹⁶ Hch 13,14; 14,1; 16,13; 17,1.10.17; 18,4.19; 19,8; 28,17.23. Esta es “la versión de Lucas de la norma paulina: ‘al judío primero, pero también al griego’ (Rom 1,16)” (Barrett, *Acts* I, 611).

¹⁷ Por ejemplo, Schmithals, *Paul and Jesus*, 60 (“casi imposible imaginarlo”); Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, 179-190; Meeks, *Urban Christians*, 26; Martyn, *Galatians*, 213-216; Horrell, *Social Ethos*, 75; White, *Jesus to Christianity*, 171-172. Al parecer, no conciben la posibilidad de que Pablo hubiera considerado que su misión a los gentiles se podía llevar a cabo con más eficacia, inicialmente al menos, en la sinagoga: es decir, dirigiendo el esfuerzo principalmente a los gentiles que ya habían sido atraídos al judaísmo, pero aún no decididos a hacerse prosélitos por todas las demandas de la Ley y por la exigencia de la circuncisión. A estos autores se les escapa la importancia de los gentiles temerosos de Dios para la misión de Pablo, y no suelen entrar en la cuestión de cómo se las arreglaba Pablo para llegar a los no judíos. J. Gager, *Reinventing Paul* (Nueva York: Oxford University, 2000), cree que, en efec-



Misión de Pablo desde Antioquia.

tiles mejor dispuestos a recibir el Evangelio serían probablemente los que ya habían sido atraídos al judaísmo y asistían a la sinagoga local como simpatizantes o “temerosos de Dios”¹⁸. El recuerdo de Pablo sobre lo reiteradamente que hubo de sufrir la disciplina judía (cinco veces recibió treinta y nueve azotes [2 Cor 11,24]) confirma que su relación con la sinagoga continuó durante bastante tiempo¹⁹. En cambio, el hecho de que Lucas no mencione oposición por parte de los judíos chipriotas (en ninguna de las sinagogas), aunque el antagonismo judía se convirtió en un elemento des-

to, Pablo predicó en sinagogas, ¡pero (solo) a gentiles (51, 58)! Cf. *infra*, 29.5b; también R. Hvalvik, “Paul as a Jewish Believer – according to the Book of Acts”, en Skarsaune / Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus*, 121-153.

¹⁸ Véase *infra*, n. 135, y § 29.5c.

¹⁹ A. J. Hultgren, *Paul's Gospel and Mission: The Outlook from his Letter to the Romans* (Filadelfia: Fortress, 1985): “Es difícil imaginar que Pablo fuera castigado y perseguido si evitaba las comunidades sinagogaes y vivía solamente como gentil entre poblaciones gentiles” (142).

tacado a partir de la etapa siguiente (13,45), indica que esa oposición no era una fijación suya.

La narración de Lucas sobre la estancia de Bernabé y Pablo en Chipre, y probablemente detalles al respecto que él había oído, se concentran en un solo episodio²⁰: el encuentro con el mago Elimas en Pafos, en el extremo occidental de la isla (a una semana de viaje desde Salamina), y la conversión del procónsul romano Sergio Paulo. Ambos personajes son históricamente verosímiles. Fuentes romanas nos hablan de más de un romano de la clase alta atraído por las “supersticiones” originadas en Oriente²¹. Y varios gobernantes romanos tenían magos y adivinos entre su personal²².

Bar-Jesús²³ es el clásico ejemplo de *mala* integración judía en el mundo religioso más amplio (un judío que era “mago” y “falso profeta”):

- Él es el único personaje descrito como *magos* en Hechos (13,6): la confrontación mediante magia es uno de los principales temas secundarios de Hechos²⁴.

²⁰ Lucas “no parece tener ninguna tradición concreta de este viaje, salvo el episodio de Bar-Jesús, que él se apresura a relatar” (Haenchen, *Acts*, 402).

²¹ Séneca menciona autobiográficamente que en su juventud empezó a abstenerse de carne, pero que abandonó esa práctica porque “en aquel tiempo habían empezado a introducirse algunos ritos extranjeros y la abstinencia de la carne de ciertos animales era considerada prueba de interés en el culto foráneo” (*Ep.*, 108.22). Seguramente, esa renuncia estaba relacionada con la persecución sufrida por adeptos de ritos judíos y egipcios en 19 d. C. con Tiberio (Tácito, *Ann.*, 2.85). Textos en *GLAJJ* I, § 189, y II, § 284. Para más detalles, cf. Smallwood, *Jews*, 201-210.

²² Por ejemplo, el emperador Tiberio tenía a su servicio un astrólogo, Trasilo, que figuraba entre sus consejeros de más confianza, como era bien sabido; detalles en A. D. Nock, “Paul and the Magus”, *Beginnings* V, 164-188. “Los hombres de su clase creían conveniente tener un protector poderoso” (Barrett, *Acts*, 613). Josefo nos cuenta que Félix, cuando era gobernador de Judea, recurrió a los servicios de un tal Átomo, judío de Chipre que decía ser mago, para persuadir a Drusila, de la que se había enamorado, a que dejara a su marido y se casara con él (*Ant.*, 20.142). Tácito refiere que “Popea [la esposa de Nerón], en sus manejos a escondidas, empleó varios astrólogos cuyas indignas artes aseguraron su matrimonio con el emperador” (*Hist.*, 1.22).

²³ Bar-Jesús = “hijo de Jesús”. En este episodio, el discípulo de Jesús y el creyente en él se enfrentan y derrotan al “hijo de Jesús”: “Si el propio Lucas hubiera inventado el incidente, nunca habría empleado *este* nombre: tenemos aquí, pues, una prueba de que Lucas sigue una tradición” (Haenchen, *Acts*, 402). ¡Pablo lo llama “hijo del diablo” (13,10)!

²⁴ Particularmente 8,9-24 y 19,11-20. J. Taylor, “St. Paul and the Roman Empire: Acts of the Apostles 13,14”: *ANRW* 2.26.2 (1995) 1189-1231: “La isla de Chipre era conocida de hecho por la *magia*” (1195). La práctica de la magia estaba muy extendida en el mundo del siglo primero; véase *supra*, § 24 n. 187; también Garrett, *Demise of the Devil*, cap. 4.

- Similarmente, es el único descrito como “un falso profeta judío”: la confrontación no es solo entre poderes milagrosos (como en el caso de Simón, en el capítulo 8), sino también entre los dos profetas y los supuestos poderes de inspiración (13,1-4)²⁵. En este punto, la tradición conecta especialmente con la importante historia de la falsa profecía dentro de Israel y de los peligros, claramente percibidos, que presentaba²⁶: la oposición de Bar-Jesús al Evangelio (13,8) es contrastada con la devastadora acusación de un Saulo lleno de Espíritu (13,9-11)²⁷.

Esa acusación contra el falso profeta Bar-Jesús está envuelta en lenguaje y precedentes bíblicos²⁸. Y aunque de por sí esas palabras podían tener su efecto en un contexto de magia y poder espiritual²⁹, Lucas, como buen narrador, no pierde la oportunidad de realzar el aspecto dramático.

Así, deliberadamente, presenta como contraste a Sergio Paulo³⁰, uno de sus romanos buenos³¹. El contraste con Bar-Jesús es triple: el representante de la autoridad romana, “un hombre inteligente” (13,7), abierto a la

²⁵ La existencia de esos profetas itinerantes está bien atestiguada (cf. 11,27; 21,10; *Did* 12–13; Josefo, *Ant.*, 20.169-171; Luciano, *Alejandro o el falso profeta*).

²⁶ Clásicamente ilustrados en los episodios de 1 Re 22 y Jr 28; compárense con Nm 23–24. Klauck cita Jr 29,9-32, “que reúne en un solo pasaje todos los habituales elementos de polémica [contra los falsos profetas]” (*Magic and Paganism*, 48). Como sucede frecuentemente en el AT y en el NT, el reconocimiento de la realidad de la profecía se matiza admitiendo los peligros de la profecía falsa y subrayando la necesidad de someter a prueba toda atribución de poderes proféticos (véase mi “Discernment of Spirits – a Neglected Gift”, en *The Christ and the Spirit*, vol. 2: *Pneumatology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1988] 310-328; R. W. L. Moberly, *Prophecy and Discernment* [Cambridge: Cambridge University, 2006]).

²⁷ Gran perplejidad ha causado siempre la nota de Lucas en 13,8 de que el otro nombre por el que se conocía al mago, Elimas, es una traducción de “Bar-Jesús”, puesto que no hay relación alguna entre ambos. Quizá “Elimas” era una especie de apodo. De darse tal caso, el significado queda demasiado oscuro para nosotros, aunque, según Klauck, podría tratarse de la derivación de una raíz semítica correspondiente más o menos a “mago”; *alim*, “sabio” en árabe, o *haloma*, “intérprete de sueños” en arameo (*Magic and Paganism*, 50). Véase Barrett, *Acts* I, 615-616; bibliografía en Jervell, *Apg.*, 346 n. 416.

²⁸ Hch 13,10; cf. Prov 10,9; Os 14,10; Jr 5,27; Eclo 1,30; 19,26; 13,11, así como las antiguas referencias de la victoria de Moisés y Aarón sobre el faraón y sus magos (Éx 7,4.5.17; 9,3); en cuanto al anuncio “te quedarás ciego” (cf. Dt 28,28-29). Weiss lamenta la “introducción inoportuna” del relato de milagro, que echa a perder “una noticia tan fiable” (*Earliest Christianity*, 215).

²⁹ Véase *supra*, § 23.2g.

³⁰ Correctamente descrito como “procónsul”; cf. *supra*, § 21 n. 99; también Lake, *Beginnings* V, 455-459; Barrett, *Acts* I, 613-614; A. Nobbs, “Cyprus”, *BAFCS* II, 279-289; Taylor, “St. Paul and the Roman Empire”, 1192-1194.

³¹ Cf. Hch 10,1-2; 18,14-16; 27,43.

Palabra de Dios y deseo de escucharla, frente a la doblez del mago y falso profeta judío, opuesto a los misioneros de la Palabra y decidido a apartar al procónsul de la fe que ellos proclamaban.

El resultado es la conversión de Sergio Paulo. Pero de nuevo, y algo sorprendentemente a la vista de episodios posteriores, Lucas se abstiene de narrar cualquier reacción de los judíos chipriotas o algún otro logro. Ni la victoria sobre Bar-Jesús, ni la conquista del procónsul para la fe parecen haber producido nuevas conversiones³². ¿Se debe simplemente a reserva o prisa de Lucas por pasar al siguiente episodio?³³ ¿Indica más bien una inesperada falta de éxito en Chipre?³⁴ ¿O la brevedad de sus fuentes limitó a Lucas más de lo que admiten algunos? En cualquier caso, hay que señalar que Lucas no compuso el relato simplemente con fórmulas repetidas o algún esquema estándar; es posible que su tradición fuera incompleta, pero casi podemos dar por cierto que tuvo alguna.

La mención del segundo nombre de Saulo, o el paso del “Saulo” judío al Paulus (“Paulo/Pablo”) grecorromano, se produce curiosamente en este punto (13,9). No parece que esa transición responda a lo sucedido en el episodio: Saulo habría tomado el nombre de su ilustre convertido, como aceptando la condición de hijo o esclavo de Sergio Paulo (¿el cambio se encuentra antes de la conversión del procónsul?)³⁵. Pero podría reflejar la transición a una misión dirigida de manera más abierta e inmediata a griegos y romanos, en la que la identidad grecorromana facilitaría las relaciones. Del mismo modo, si “Saulo” era el nombre por el que se le conocía en la iglesia antioquena, ese cambio podría derivar de una transición en su relación con Antioquía³⁶. Además, parece reflejar el ascenso de Saulo/Pablo

³² Compárese especialmente con la posterior victoria sobre la magia (19,17-20).

³³ Lucas no menciona que Sergio Paulo fuera bautizado. ¿Era excesiva para el procónsul esa profesión pública?

³⁴ Pero nótese ya 11,19 y el regreso de Bernabé a Chipre en 15,39, en paralelo al regreso de Pablo a las iglesias fundadas durante la misión emprendida desde Antioquía (16,1-5).

³⁵ Haenchen, *Acts*, 399-400 y n. 1; Nobbs, “Cyprus”, 287-289; Taylor, “St. Paul and the Roman Empire”, 1196-1198; Riesner, *Paul's Early Period*, 143-146; véase también Fitzmyer, *Acts*, 502-503. Sobre el nombre “Pablo”, véase C. Hemer, “The Name of Paul”: *TynB* 36 (1985) 179-183: “El nombre ‘Paulus’ era un *cognomen* corriente... En el caso de Pablo, como generalmente en el de los provinciales a los que se había concedido derechos políticos, el *cognomen* habría pasado a ser su nombre personal ordinario en el mundo gentil; su designación formal mediante *praenomen*, *nomen*, *praenomen* del padre, tribu romana y *cognomen*, reservada para documentos oficiales, ha permanecido desconocida” (183).

³⁶ Cf. Barrett, *Acts* 1, 609 y 616; Fitzmyer advierte de que no se debe intentar sacar demasiado de “este detalle menor” (*Acts*, 500).

a una posición de preponderancia sobre Bernabé que invirtió la relación anterior.

c. *Antioquía de Pisidia (Hch 13,13-52)*

Lucas refiere que el grupo misionero se embarcó en Pafos y llegó a Perge de Panfilia, en la costa meridional de Anatolia, para luego dirigirse al interior³⁷. El rumbo seguido es algo sorprendente, puesto que sin apenas desviarse hacia el oeste habrían desembarcado en la llanura costera de Side, donde probablemente habitaba una considerable población judía³⁸, o, con un rumbo aún más occidental³⁹, habrían llegado a los grandes asentamientos judíos del valle del Lico⁴⁰, en el camino hacia Éfeso, la mayor ciudad de la provincia romana de Asia⁴¹. Pero quizá esta última dirección les habría llevado demasiado lejos de su base en Antioquía de Siria, mientras que la vía de Sebaste a Antioquía de Pisidia (construida por Augusto) les habría permitido regresar directamente a Antioquía de Siria, de creerlo necesario⁴². La brevedad de la referencia deja en el aire dos cuestiones importantes.

1) ¿Por qué Juan Marcos, que acompañaba como asistente (*hypēretēs*) a Bernabé y Pablo (13,5)⁴³ y era primo de Bernabé (Col 4,10), se separó de ellos en Perge y regresó a Jerusalén (13,13)? Dos posibles respuestas podrían ser que estaba disconforme con que Pablo hubiera sustituido a Bernabé como jefe de la misión y/o que no le gustaba la dirección que estaban tomando, mucho más ambiciosa que una misión en Chipre.

2) ¿Por qué se dirigieron a la meseta de Anatolia? De nuevo, todo lo que podemos hacer es sugerir algunas posibles respuestas. Una bastante

³⁷ Para el estudio de esta región es indispensable la obra de S. Mitchell, *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor*, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1993).

³⁸ 1 Mac 15,23; véase Filón, *Legat.*, 281; Hch 2,10; Schürer, *History* III, 33. Pero viajar más allá de Side habría sido poco práctico, si no imposible, ya fuera por la costa o hacia el interior; cf. R. J. A. Talbert (ed.), *Barrington Atlas of the Greek and Roman World* (Princeton University, 2000), mapas en 65-66.

³⁹ Mapa en Mitchell, *Anatolia* I, 120; Talbert, *Barrington*, mapas en 62, 65.

⁴⁰ Schürer, *History* III, 27-30.

⁴¹ Véase D. H. French, "The Roman Road-System of Asia Minor": *ANRW* 2.7.2 (1980), 698-729.

⁴² Véase Mitchell, *Anatolia* I, 70, y el estudio sumario de D. H. French, "Acts and the Roman Roads of Asia Minor", *BAFCS* II, 52-53, 55; también J. D. Crossan / J. L. Reed, *In Search of Paul: How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2004), 200-201; Schnabel, *Mission*, 1074-1076.

⁴³ Juan Marcos era hijo de María, mujer prominente y acaudalada, miembro de la iglesia de Jerusalén (Hch 12,12).

aceptada se basa en el recuerdo del propio Pablo de su llegada a Galacia⁴⁴ en malas condiciones físicas (Gál 4,13-14), el cual permite inferir que Pablo creyó necesario cambiar la zona costera por las tierras altas del interior, en beneficio de su salud⁴⁵. Otra respuesta es el dato un tanto inesperado de que Sergio Paulo (gobernador de Chipre) era natural de Antioquía de Pisidia y probablemente conservaba allí estrechos vínculos familiares. En este caso, la deducción es que Pablo se dirigió a Antioquía ante la posibilidad de establecer allí importantes contactos, aunque Lucas no alude de ningún modo a esto⁴⁶. Como en muchas otras ocasiones en que Lucas despacha grandes períodos y regiones con unas cuantas palabras, el historiador acaba teniendo más preguntas que respuestas.

En cualquier caso, Antioquía de Pisidia se ajustaba a lo que Pablo consideraba un centro apropiado para su predicación. Era “la principal colonia romana en el oriente griego, construida en algunos aspectos siguiendo el modelo de la capital imperial”⁴⁷. Además —lo que revestiría mayor interés para él—, tenía abundante población judía y una floreciente comunidad sinagoga (13,14)⁴⁸. Como en muchos otros casos, no debemos suponer que la sinagoga ocupaba un local insignificante en un callejón cualquiera; la imagen del ghetto judío medieval no debe ser proyectada hacia atrás, al período formado por los tres primeros siglos de nuestra era. Sabemos que en algunas ciudades de esa época la sinagoga era (o llegó a ser) un edificio grande y de relevancia; de hecho, una no-

⁴⁴ Suponiendo que las iglesias de las que se habla en Hch 13-14 sean aquellas a las que se dirige Pablo en Gálatas; véase *infra*, § 31 n. 32.

⁴⁵ “Una especie de paludismo crónico” = el “aguijón en la carne” de 2 Cor 12,7 (Ramsay, *St. Paul*, 92-97). Pero un viaje de más de ciento sesenta kilómetros en ascenso hacia la meseta habría sido demasiado arduo para alguien afectado de fiebres palúdicas. Una sugerencia bastante aceptada es que se trataba de epilepsia (véase, por ejemplo, Dibelius, *Paul*, 42-43). Chilton propone herpes zóster (*Rabbi Paul*, 126). Véase *infra*, 32 n. 507.

⁴⁶ Detalles en Mitchell, *Anatolia* II, 6-7: “Es difícil evitar la conclusión de que el procónsul mismo había sugerido a Pablo que hiciera en Antioquía de Pisidia su próxima escala, además de proporcionarle cartas de presentación para facilitar su tránsito y su estancia” (7); cf. *NDIÉC* IV, 138-139. Sorprendentemente, los datos son pasados por alto en comentarios a Hechos, pero véase Breytenbach, *Paulus und Barnabas*, 38-45; Taylor, “St. Paul and the Roman Empire”, 1205-1207; Riesner, *Paul's Early Period*, 138-141, 275-276 (el árbol genealógico de la familia Sergii, 416); Öhler, *Barnabas*, 308-309; Crossan / Reed, *Paul*, 181-182; Schnabel, *Mission*, 1088.

⁴⁷ Mitchell, *Anatolia* II, 7; “una Roma en miniatura (Crossan / Reed, *Paul*, 204-209); Schnabel, *Mission*, 1098-1103. Sobre la importancia del culto imperial, cf. *infra*, § 29 en n. 124; Ramsay, *Cities of Paul*, 285-296, muestra no conocer bien la importancia de Antioquía de Pisidia.

⁴⁸ Véase también Schürer, *History* III, 32; Breytenbach, *Paulus und Barnabas*, 48-50.

table aportación arquitectónica a la urbe. Esas comunidades y sinagogas judías solían atraer a un considerable número de simpatizantes gentiles (“temerosos de Dios”), entre los que había a veces ediles y ciudadanos de alta posición social⁴⁹. Lo referido por Lucas en 13,50 indica que la comunidad judía de Antioquía podía contar con el apoyo de “mujeres distinguidas y piadosas” y “ciudadanos principales (*tous prôtous*)”, lo cual concuerda con lo que sabemos⁵⁰. Este factor era casi con seguridad la clave de la estrategia misionera de Pablo: llegar en las sinagogas y a través de ellas a los gentiles temerosos de Dios, así como a los judíos locales⁵¹.

Evidentemente, Lucas consideraba como arquetípica esta primera aplicación de la estrategia: Pablo, invitado a hablar en la asamblea de la sinagoga (13,15), se dirigió tanto a los residentes judíos como a los adeptos gentiles: “Hermanos judíos y los que teméis a Dios” (13,16.26). Lucas recuerda que el sermón fue recibido favorablemente por “muchos judíos⁵² y prosélitos” el primer sábado (13,42-43) y que suscitó en la ciudad gran interés. El resultado fue que el sábado siguiente “casi toda la ciudad” se reunió para escuchar lo que tenía que decir Pablo (13,44), provocando una reacción menos favorable por parte de “los judíos” (13,45). Podemos inferir que no fue tanto el mensaje paulino lo que irritó a la mayoría de los judíos como su sorprendente capacidad de atracción para la población de Antioquía en general. El temor, presumiblemente, sería que una secta aún no bien conocida pudiera alterar y socavar las buenas relaciones que la comunidad judía había establecido en la ciudad: las minorías estaban siempre preocupadas por su situación legal y social, dado que las políticas locales e internacionales eran muy impredecibles⁵³.

Igualmente arquetípica es la reacción de Pablo: se vuelve a los gentiles, muchos de los cuales reciben con alegría la Palabra y se abren a la fe

⁴⁹ Véase *infra*, § 29 n. 188; también § 27 n. 136. Cf. aquí también Taylor, “St. Paul and the Roman Empire”, 1207-1210.

⁵⁰ P. W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs* (Kampen: Kok Pharos, 1991), señala que, según los datos epigráficos disponibles, por lo menos el cincuenta por ciento de prosélitos y sobre el ochenta por ciento de temerosos de Dios eran mujeres (109-111, 136-137).

⁵¹ Cf. *infra*, § 29.5b.

⁵² Mientras que la respuesta judía más típica a la predicación de Pablo en otros pasajes de Hechos se caracteriza por su hostilidad (9,22-23.29; 13,45.50; 14,19; 17,5.13; 18,6, etc.), la reacción aquí es sorprendentemente positiva.

⁵³ Véase en particular M. Goodman, “The Persecution of Paul by Diaspora Jews”, en *Judaism in the Roman World*, 145.152. Probablemente, una interpretación más precisa de “los judíos” sería, pues, “la comunidad judía”.

(13,46-48). La cita de Is 49,6 (Hch 13,47) expresa inequívocamente la concepción que Pablo tenía de su misión: que era coherente con la vocación de Israel de ser “una luz para los gentiles” y hacia esa vocación estaba orientada⁵⁴. Aunque ese “volverse a” los gentiles que emplea Lucas suena un tanto a decisión irrevocable, tal interpretación sería simplista⁵⁵. Porque Lucas también deja claro que Pablo siguió con la misma práctica (comenzar predicando en la sinagoga de cada nuevo pueblo o ciudad)⁵⁶. Más bien, la escena está abocada a repetirse (18,6; 28,25-28)⁵⁷. Este es el carácter del mensaje y el destino del predicador: el mensaje tiene como destinatario principal el pueblo de Israel, y siempre debe ser ofrecido primero a los judíos, aunque solo algunos de ellos lo acepten y el resto lo rechacen. En lo tocante a este punto, Lucas ha captado la intención genuinamente paulina: “al judío primero, pero también al griego”⁵⁸.

d. El sermón de Pablo en Antioquía (Hch 13,16-43)

Los textos de 13,13-16 y 13,44-43 enmarcan uno de los discursos con más sustancia de Hechos, comparable al primer sermón de Pedro (2,14-36.38-39) tanto en extensión como en carácter. El paralelo es, sin duda, deliberado⁵⁹. Pablo predica el mismo mensaje que Pedro:

- El párrafo inicial es exclusivo de cada uno de los dos oradores y apropiado a sus respectivos contextos (13,16-25; 2,14-21).
- El kerigma se centra en la muerte de Jesús, producida a instigación de su propio pueblo y vindicada con la resurrección (“pero Dios lo

⁵⁴ Véase *supra*, § 25.3c-d; nótese especialmente el eco de Is 49,1-6 en el recuerdo expresado por Pablo de su propia encomienda (Gál 1,15-16). Igualmente Is 49,6 concuerda con la idea que tiene Lucas de la misión de Pablo: “hasta el fin de la tierra”, la misma frase que Lucas utiliza en Hch 1,8.

⁵⁵ El comentario de Haenchen de que “este es el momento de divorcio entre el Evangelio y el judaísmo” (*Acts*, 417-418) es demasiado exagerado. Véase también Jerrell, *Apq.*, 363-364.

⁵⁶ Véase n. 16, *supra*.

⁵⁷ “Una conclusión programática”, “un patrón recurrente” (Barrett, *Acts* I, 625; también 657). Lake y Cadbury comentan atinadamente: “Se ha prestado demasiada atención a Gál 2,7-9, como si lo dicho allí significara que Pablo y Bernabé no iban a predicar nunca más a los judíos” (*Beginnings* IV, 159).

⁵⁸ Rom 1,16; 9,24; 10,12. Véase también A. Deutschmann, *Synagoge und Gemeindebildung. Christliche Gemeinde und Israel am Beispiel von Apq 13,42-52* (BU 30; Ratisbona: Pustet, 2001).

⁵⁹ Lüdemann señala también el paralelo con el sermón inaugural de Jesús en Nazaret: “Los respectivos discursos se encuentran casi programáticamente al comienzo de las actividades de Jesús y de Pablo” (*Early Christianity*, 153).

resucitó), con sus discípulos más íntimos como testigos (13,26-31; 2,22-24.32).

- El cumplimiento de la profecía de Sal 2,7 figura aquí en lugar de Sal 110,1, pero Sal 16,10, citado por ambos, invoca el mismo argumento (13,32-37; 2,25-31.33-36).
- Por último, también son comunes a ambos discursos la exhortación a creer y el ofrecimiento de perdón (13,38-41; 2,38-39).

Aún más que en el capítulo 2, aquí se hace hincapié en la continuidad con la antigua revelación a Israel: desde el éxodo, pasando luego por el primer profeta (Samuel) y el primer rey (Saúl), y por David en particular, hasta el sucesor de David, el más importante de todos (13,17-23)⁶⁰; Jesús, el cumplimiento de la promesa hecha a través de Juan el Bautista y, antes, a través de David (13,23-27.32-37); el mensaje y el cumplimiento de la promesa son para Israel (13,23-24)⁶¹. Llama más la atención, sin embargo, el modo en que el discurso está dirigido no solo a Israel, a los herederos directos de Abrahán, sino a cuantos temen a Dios (13,16.26), es decir, también a los simpatizantes gentiles⁶². Lo sorprendente es que estos son incluidos asimismo en la continuidad: “nuestros padres” (13,17), “lo que Dios prometió a los padres, lo ha cumplido en nosotros, sus hijos” (13,33), “hermanos” (13,26.38), “a nosotros”, “nosotros, sus hijos” (13,23.33). El discurso expresa, pues, una apertura que solo es insinuada en los anteriores sermones de Pedro (2,39; 3,25; 10,34-35).

Aquí, como de costumbre, la intención de Lucas no es reproducir el sermón pronunciado por Pablo en aquella ocasión, sino ofrecer en forma de

⁶⁰ La descripción inicial (13,17-19) está salpicada de lenguaje escriturístico, especialmente del Deuteronomio, que recordaba la elección de Israel como pueblo y su liberación de Egipto (Dt 1,31; 4,34.37; 5,15; 9,26.29; 10,15). Pero caracteriza el discurso la imagen de un Israel engrandecido durante su época de Egipto, mientras que el Deuteronomio lo recordaba más en relación con su experiencia de la esclavitud. Esto, junto con la referencia a las siete naciones cananeas destruidas delante de Israel (Dt 7,1), constituye una doble nota de exaltación que bien podría reflejar la necesidad sentida en las comunidades judías de la diáspora de recordar a las poblaciones mayoritarias de los lugares donde se habían establecido que su nación tenía un origen noble y una historia impresionante. Véase también § 24 n. 132, *supra*.

⁶¹ “El discurso refleja probablemente el amplio debate exegético que debió de suscitarse tan pronto como los judíos cristianos empezaron a hacer oír sus voces en la sinagoga” (Barrett, *Acts* I, 623). También llama la atención Barrett (624) sobre el grado de correspondencia entre el sermón de Pablo y una forma de homilía sinagoga señalada por Bowker, “Speeches in Acts”, 96-111; cf. Bruce, *Acts*, 303.

⁶² Barrett quiere limitar la referencia de “cuantos de vosotros temen a Dios” (13,16.26) a los prosélitos (*Acts* I, 629-631, 639); cf. 13,43.

miniatura (una exposición perfectamente resumida, de duración no mucho mayor de tres minutos) una idea de lo que Pablo dijo (o debió de decir) entonces⁶³. El doble aspecto recién señalado (continuidad con Israel pero apertura a los gentiles) es ciertamente característico de Pablo. En cambio, la exhortación final es mucho menos paulina: en sus cartas, Pablo apenas habla de “perdón”⁶⁴, y 13,39 suena a explicación por otro de cómo entendía Pablo la Ley⁶⁵. Pero la tradición, como en el caso del primer sermón de Pedro, es antigua⁶⁶ e incluye lo que parece un temprano uso cristológico de Sal 2,7, donde la condición de Jesús engendrado por Dios como su hijo se vincula a la resurrección (13,32-33)⁶⁷. Así pues, como cabía esperar, Lucas se toma cierta libertad sobre la cuestión, ya sea utilizando material disponible, reminiscente del paulino en su carácter y ecos, pero no procedente del mismo Pablo, ya mostrando un considerable grado de autonomía en los términos con que representa el discurso paulino. Todo esto podría ser perfectamente aceptable para aquella época, pero el sermón nos ofrece más una mirada de soslayo a Pablo que material sobre el que podamos reconstruir con alguna confianza su predicación más de primera hora.

⁶³ Schnabel cree poder servirse de Hch 13,16-41 para arrojar luz acerca de la predicación misionera de Pablo a un auditorio gentil (*Mission*, 1380-1385).

⁶⁴ El “perdón” como concepto aparece solo en las cartas paulinas posteriores, Col 1,14 y Ef 1,7 (aunque debemos mencionar también la cita usada por Pablo en Rom 4,7), pero es típico de los sermones de Hechos (2,38; 5,31; 10,43).

⁶⁵ Lo más próximo a Hch 13,39 podría ser Rom 6,7 (donde se emplea el verbo de la misma manera inusual; cf. Eclo 26,29) y 8,2-3 (donde se dice lo mismo, pero con otras palabras). Más propio de Pablo habría sido hablar de liberación respecto al poder del pecado o de libertad respecto a la Ley (cf. Bruce, *Acts*, 310-312). Es difícil evitar la impresión de que aquí se ha utilizado un pensamiento paulino solo captado a medias y, en consecuencia, no está ni mucho menos claro que el “todo” sea aquello de lo que la Ley no ofrece libertad. “En una central cuestión de fe, Lucas muestra su devoción a Pablo, pero bastante menos que un entendimiento completo de su teología” (Barrett, *Acts* I, 651).

⁶⁶ Cf. *supra*, § 21.3a. Nótese aquí la alusión a 2 Sam 7,12-14 (13,23; cf. 2,29-32); el Bautista como comienzo de la Buena Noticia (13,24-25; cf. 10,37); el eco de Sal 107,20 (13,26; cf. 10,36); la cruz como “el árbol” (13,29; cf. 5,30; 10,39); “ellos” (los jerosolimitanos y sus dirigentes) fueron responsables de la muerte de Jesús, “pero Dios lo resucitó de entre los muertos” (13,30; cf. 2,24; 3,15; 10,39-40); las apariciones a los primeros discípulos para que sirvan de testigos ante el pueblo (13,31; cf. 3,15; 10,41), sin referencia —punto interesante— a la aparición a Pablo de Jesús resucitado, en cierto contraste con la práctica de Pablo en sus cartas (1 Cor 9,1; 15,8; Gál 1,12.16), pero reflejando la circunstancia de que en Hechos él no figura como uno de los testigos principales (1,21-22). La cita final de Hab 1,5 (13,41) no es frecuente, pero la comunidad de Qumrán y los primeros cristianos consideraban que Habacuc anunciaba las crisis y las oportunidades de aquel tiempo (1 QpHab; de Hab 2,4 se hace uso en Rom 1,17, Gál 3,11 y Heb 10,38).

⁶⁷ Cf. Heb 1,5 y 5,5 y el énfasis similar (como “adopcionista”) en Rom, 1,4, pasaje que suele considerarse cita de una fórmula confesional primitiva; véase *supra*, § 23.4c.

c. Iconio, Listra y Derbe (Hch 13,50–14,20)

11

Expulsados de Antioquía (13,50), era natural que Pablo y Bernabé se encaminaran primero hacia el sur y luego hacia el este por la vía de Sebaste en dirección a las otras dos fundaciones de Augusto, las colonias romanas de Iconio y Listra, viaje que llevaba por lo menos cinco días y una jornada, respectivamente⁶⁸.

En *Iconio* se repite el patrón: predicación en la sinagoga; “un gran número de judíos y griegos” que se hacen creyentes (14,1), y los judíos “desobedientes (!)”, quizá mejor “no convencidos”, que excitan los ánimos de los gentiles para que muestren oposición (14,2). Pablo y Bernabé se quedan “bastante tiempo”, “hablando con valentía del Señor”, presumiblemente aún en la sinagoga, ante testigos que, en expresión favorita de Lucas, les ven realizar “señales y prodigios” (14,3). La ciudad está dividida entre los judíos en ella residentes y “los apóstoles” (14,4), y cuando Pablo y Bernabé se enteran de que hay un plan para ir contra ellos (14,5) huyen a Listra (14,6)⁶⁹ para proseguir su misión (14,7). Todo lo cual es perfectamente verosímil, dada la actitud positiva de al menos algunos ciudadanos principales y/o sus esposas hacia la comunidad sinagoga local, y dada también la preocupación de la comunidad judía en su conjunto ante la posibilidad de que la nueva doctrina resultara perjudicial de algún modo para su posición dentro de esas colonias romanas. En ciudades donde el culto al emperador era un aspecto importante de la vida cívica, predicar sobre Jesús tratándolo de “Señor” (14,3) debía de producir escalofríos a más de uno, puesto que esa predicación podía entenderse fácilmente como contraria a la lealtad debida al emperador⁷⁰. Seguramente, Lucas era conscien-

⁶⁸ Véase Mitchell, *Anatolia* I, 76-77 (mapa entre 78 y 79), y los anteriores estudios de Ramsay, *The Cities of Paul*, 317-419. Sobre Listra como “ciudad fronteriza entre Frigia y Licaonia”, véase, por ejemplo, Bruce, *Acts*, 319-320. Schnabel ofrece detalles más completos sobre las localidades (*Mission*, 1108-1113).

⁶⁹ A qué se refería exactamente Lucas añadiendo “y el campo circundante” (14,6) es algo que produce desconcierto, puesto que Pablo siempre desarrollaba la misión en ciudades, y esa zona estaba bastante despoblada, “sin ciudades ni organización municipal” (Lake /Cadbury, *Beginnings* IV, 163). Probablemente, la frase en cuestión formaba parte de la tradición que él había recibido y denotaba los alrededores o inmediaciones de las ciudades mencionadas.

⁷⁰ “El sumo sacerdocio imperial era el cargo público más importante en Iconio” (Mitchell, *Anatolia* I, 104, 116; véase todo el capítulo, I, 100-117; sobre Antioquía, I, 101, 104-106). “No se puede evitar la impresión de que el principal obstáculo en el camino del progreso del cristianismo, y la fuerza capaz de reconducir a las personas a la conformidad con el paganismo, era el culto público a los emperadores” (II, 10). Cf. *infra*, § 29, nn. 118, 119.

te de esto (17,7-8), lo cual, sin embargo, no debió de ser un factor explícito en los acontecimientos de Pisidia y Licaonia.

En *Listra*, que se sepa, no había sinagoga ni presencia judía (de ahí 14,19); por eso, presumiblemente, cualquier predicación (14,7.9) debió de tener lugar en la plaza del mercado. Una curación milagrosa (como la de 3,1-10⁷¹) ofrece la ocasión para un encuentro decisivo de los misioneros con los gentiles y los representantes de los antiguos dioses de la Grecia clásica. En la descripción de los habitantes de *Listra* hay cierto tono de condescendencia, pero el arte narrativo de Lucas se muestra claramente en la viveza de los detalles visuales con que presenta la escena al lector. La ironía es brillante: los misioneros judíos, rechazados por su propia comunidad en Iconio, son ahora tratados como los dioses de la antigua Grecia⁷². La implicación es que quienes así los acogen son gente rústica del interior (hablan en el dialecto local [14,11])⁷³, con una fe en los dioses tradicionales del Olimpo sencilla y sentida (su respuesta es de inmediata acogida y reverencia)⁷⁴. La clave frase, “los dioses han bajado hasta nosotros en figura de

⁷¹ Breytenbach traza los paralelos (*Paulus und Barnabas*, 27).

⁷² Hay posiblemente una alusión al famoso cuento sobre Zeus y Hermes, agasajados, sin ser reconocidos, por la anciana pareja Filemón y Baucis, quienes podían haber estado vinculados a esta región (Ovidio, *Metamorfosis*, 8.620-724); véase Haenchen, *Acts*, 427 n. 1, 432; Barrett, *Acts* I, 676-677; Breytenbach, *Paulus und Barnabas*, 31-38. El episodio confirma que Pablo era el orador principal de los misioneros (a Hermes se le conocía popularmente como el mensajero de los dioses), pero también puede haber la implicación de que Bernabé tenía un aspecto más distinguido o venerable (por ser Zeus el dios preeminente). El texto griego sugiere que el templo era llamado “templo de Zeus fuera de la ciudad”, denominación similar a la de la basílica romana de San Pablo Extramuros. Taylor sugiere que los dos dioses, Pablo y Bernabé, fueron identificados con “los misteriosos Kabeiroi, los *Megaloi Theoi*” (“St. Paul and the Roman Empire”, 1219).

⁷³ Puesto que *Listra* era una colonia romana, no hay problema en inferir que la mayoría de los oyentes, o al menos muchos de ellos, entendían suficientemente el griego, aunque la población local utilizara con más frecuencia y naturalidad el licaonio (véase Hemer, *Book of Acts*, 110 y n. 23). “Los licaonios entendían el griego, como sucedía entonces en todo el Próximo Oriente, mientras que los misioneros no sabían el licaonio” (Haenchen, *Acts*, 431).

⁷⁴ Véase D. W. J. Gill, “Acts and Roman Religion”, *BAFCS* II, 80-92: “Es muy probable que Pablo y Bernabé hubieran ido a dar con un culto licaonio local que presentaba la naturaleza de las deidades envuelta en el lenguaje del mundo clásico” (84). “Los dioses a los que el relato hace referencia son muy apropiados. Cerca de *Listra* se han hallado una estatuilla de Hermes y un águila, el ave de Zeus; los dos dioses están unidos en una inscripción procedente de esta zona; en un relieve esculpido podemos ver cómo eran representadas localmente esas divinidades, con rostro redondo y solemne, cabello largo y barbas sueltas, mirada penetrante y la mano derecha sostenida horizontalmente sobre pecho. Ése Zeus evoca sobremedida la imagen de un santo cristiano itinerante. En esos relieves podemos percibir los elusivos rasgos de un Pablo o

hombres”, proporciona la razón principal para la narración del episodio. Da a Lucas la oportunidad de subrayar que el mensaje de Pablo y Bernabé es acerca de un Dios único, Creador de todo. Lucas no intenta presentar a Pablo poniéndose a predicar acerca de Jesús: en este primer encuentro con el paganismo gentil es prioritaria la proclamación judeocristiana de Dios.

El narrador era consciente de las limitaciones impuestas por la escena que él estaba describiendo (14,15-17). Por eso presenta un breve discurso, con la cuestión sustancial expuesta de inmediato. La buena noticia no es sobre seres humanos con capacidades como de dioses (cf. 10,26), sino sobre el Dios vivo, Creador de todo. El carácter totalmente judío del mensaje es manifiesto⁷⁵: los oyentes tienen que convertirse de esa inútil vanidad (*mataia*), típicamente expresada en la idolatría de los gentiles⁷⁶; el único Dios digno de adoración es “el Dios vivo que hizo el cielo, la tierra, el mar y cuanto hay en ellos”⁷⁷. La alusión a que el Dios de Israel es también el Dios de todas las naciones (14,16) constituye un recordatorio de que el monoteísmo judío da a su credo fundamental un carácter universal⁷⁸. También la descripción del cuidado providencial de Dios (14,17) refleja típicamente (aunque no exclusivamente) pensamiento judío acerca de la bondad de Dios patente en la fecundidad de la creación⁷⁹.

Especialmente notable es el hecho de que este axioma de la fe judía figure aquí como parte de la buena noticia (14,15). No faltaban apolo-gistas judíos para su forma única de monoteísmo, y las diatribas contra la idolatría de los gentiles eran habituales en las comunidades judías de la diáspora⁸⁰. Pero, como ya he señalado, el judaísmo no era una religión orientada a ganar adeptos, y la exhortación a rechazar esas concepciones (falsas) de Dios no representaba una parte característica de la apología de Israel. Fue precisamente la fuerte propensión evangelizadora dentro del cristianismo primitivo lo que hizo necesario convertir su monoteísmo en parte fundamental de su predicación. El evangelio de Jesús el Mesías es

un Bernabé”. “Para todos, exceptuados unos pocos con educación superior, los dioses eran una presencia potencial que podía revelarse mediante un milagro” (Lane Fox, *Pagans and Christians*, 99-100, 140; también cap. 4, “Seeing the Gods”). Cf. Öhler, *Barnabas*, 345-360.

⁷⁵ Breytenbach, *Paulus und Barnabas*, 53-75.

⁷⁶ Cf. Jr 2,5; 8,19; Sab 13,1; 3 Mac 6,11; Rom 1,21.

⁷⁷ Citando una expresión clásica del monoteísmo judío (Éx 20,11; Neh 9,6; Sal 146,6). Véase Breytenbach, *Paulus und Barnabas*, 60-65.

⁷⁸ Dt 32,8; Sal 145,9; Sab 11,22-24; 1 Hen 84,2.

⁷⁹ Lv 26,4; Sal 147,9; Jr 5,24. Véase también sobre Hch 17,22-31, *infra* (§ 31.3b).

⁸⁰ Sabiduría de Salomón, 11ss.; Epístola de Jeremías; *OrSib* 3.

ante todo sobre Dios, y sobre Dios y la creación; el mensaje sobre Jesús viene seguidamente.

Lucas narra el relato a su modo⁸¹, incluyendo el paralelo con Pedro proporcionado por la curación del tullido en Listra (3,1-10; 14,8-10). En cuanto a sus fuentes de información, todo lo que podemos decir es que, pese al rebuscado escepticismo de algunos comentaristas occidentales modernos, no hay nada básicamente inverosímil en la serie —un tanto estrambótica, eso sí— de acciones y cambios de actitud que se nos refieren⁸². El propio Pablo recuerda un episodio de su misión en el que la situación se torció hasta el punto de ser apedreado (2 Cor 11,25)⁸³; Timoteo figura en la tradición cristiana como natural de Listra (Hch 16,1), y 2 Tim 3,11 conserva una tradición de persecución en Listra subsiguiente a una similar reacción hostil en Antioquía e Iconio⁸⁴. Por eso también el argumento de 14,15-17 es una variación sobre la acusación de Pablo en Rom 1,20-23, y la necesidad de que los gentiles experimenten la misma conversión inicial al Dios vivo desde una falsa concepción de él está reflejada en 1 Tes 1,9⁸⁵. Así pues, una vez más, Lucas ha expuesto una buena representación de la clase de predicación que, con bastante probabilidad, pudo ofrecer Pablo en aquellas circunstancias. Difícilmente podemos decir más, pero tampoco necesitamos decir más.

⁸¹ Según Barrett, “huellas de estilo y de intereses lucanos se encuentran dispersas a lo largo de toda la sección, que en su estado actual debe ser considerada una composición del propio Lucas” (*Acts* I, 664), si bien añade este autor que “Lucas tenía varias clases de información”. Lüdemann percibe muchos indicios de redacción lucana (*Early Christianity*, 159-163), pero concluye que “el recorrido misionero con las etapas en Derbe, Listra, Iconio y Antioquía es un hecho histórico”, refiriéndose especialmente a 14,19-20a (165).

⁸² Véase Hengel y Schwemer, *Paul*, 443 n. 1095. Haenchen observa que tuvieron que transcurrir algunos días antes de que la noticia llegase a Antioquía y los judíos de allí fueran a Listra y agitasen a las multitudes; “pero esta consideración secundaria no interesa al narrador” (*Acts*, 429 n. 5). Mitchell piensa que los datos locales confirman “la precisión histórica” del episodio (*Anatolia* II, 24). Sanders muestra no conocer bien la psicología de las multitudes cuando juzga que la secuencia es “poco creíble” (*Schismatics*, 10).

⁸³ Justificadamente, “Lüdemann cuestiona la opinión común de que el apedreamiento estaba en concordancia con el normal procedimiento legal judío (*Early Christianity*, 165); es más verosímil la reacción de la multitud al sentir menospreciado su sentimiento religioso, con o sin incitación por parte de los judíos.

⁸⁴ Nótese también la tradición de los *Hechos de Pablo*, que se centra en Antioquía e Iconio (*NTA* II, 353-357).

⁸⁵ “El mensaje cristiano habría sido prácticamente incomprensible para un genuino adorador de Serapis o Dioniso o un seguidor de la “Diosa Siria”. A modo de preparación, era aún necesario abogar por alguna forma de monoteísmo ético antes de predicar a verdaderos paganos” (Hengel, *Acts*, 89).

El “primer viaje misionero” terminó en *Derbe*⁸⁶, donde Pablo y Bernabé se retiraron después del apedreamiento (14,20)⁸⁷. El desplazamiento hasta Derbe, ciudad situada a unos cien kilómetros de Listra, y por tanto a tres o cuatro días a pie, debió de ser sumamente arduo para Pablo, quien, según 14,19, tras su lapidación, ¡había sido dado por muerto!⁸⁸ Al parecer, el camino más allá de Listra no estaba empedrado⁸⁹ y hacía aún más difícil, en la subida a las Puertas Cilicias, el paso hacia Cilicia a través de la cordillera del Tauro. No está claro por qué los dos misioneros no siguieron la ruta más directa, de vuelta a su base en Antioquía de Siria. Quizá el camino era excesivamente duro o no había posibilidad de incorporarse a una caravana dentro de la cual protegerse⁹⁰. También es posible que, habiéndose desviado más al este de lo que habían pensado, considerasen oportuno volver sobre sus pasos, en la esperanza de que ya se hubiesen apaciguado los estados de ánimo encendidos por sus anteriores visitas⁹¹. En cualquier caso, de su estancia en Derbe no hay detalles, salvo que tuvieron notable éxito en hacer discípulos (14,21)⁹².

⁸⁶ Sobre Derbe, véase Mitchell, *Anatolia* I, 96 y n. 170; reconstruida por Claudio hacia esa época, la ciudad era también conocida como “Claudioderbe” (I, 95 y n. 162). Respecto al lugar donde estuvo Derbe, cf. especialmente B. van Elderen, “Some Archeological Observations on Paul’s First Missionary Journey”, en W. W. Gasque / R. P. Martin (eds.), *Apostolic History and the Gospel*, F. F. Bruce Festschrift (Exeter: Paternoster, 1970), 151-261.

⁸⁷ Puede ser sorprendente, pero no increíble, que algunos judíos (no “los judíos”) rechazasen tan radicalmente un mensaje incompatible con el carácter único de la elección de Israel como para recorrer las distancias deducibles del relato, con el propósito de enfrentarse a Pablo (recordemos la anterior vehemencia de Pablo mismo contra el nuevo movimiento).

⁸⁸ Lo referido por Lucas respecto a que Pablo volvió inmediatamente a la ciudad “rodeado de discípulos” (¿de dónde habían salido?) y que ya al día siguiente emprendió el difícil viaje a Derbe, inevitablemente ha provocado alguna extrañeza. Evidentemente, Lucas estaba abreviando y, por la razón que fuera, prefirió no detenerse a detallar los sufrimientos de Pablo. Becker conjetura que se trataba de un hombre “extraordinariamente robusto” (*Paul*, 175). Chilton deduce que Pablo debió de tardar en curar de sus heridas unos dieciocho meses, durante los cuales estuvo en Derbe, y que después volvió directamente a Tarso (*Rabbi Paul*, 130).

⁸⁹ French, *BAFCS* II, 53.

⁹⁰ Los incidentes que Pablo tenía en mente cuando hablaba de haber estado “muchas veces en peligro de muerte” (2 Cor 11,23s.) son desconocidos, pero seguramente los viajes por Licaonia le ocasionaron más de uno de ellos. Véase *infra*, § 28.2b.

⁹¹ Ramsay observa que la expulsión de Pablo y Bernabé por autoridades municipales habría sido válida solo durante los doce meses de ocupación del cargo (*Cities of St. Paul*, 372-374).

⁹² El verbo usado, “hacer discípulos” (*mathēteuō*), que se encuentra solo esta vez en Hechos, probablemente ya figuraba en la tradición llegada hasta Lucas.

f. La vuelta de los misioneros sobre sus pasos
(Hch 14,21-28)

Los principales objetivos de Lucas al narrar la misión emprendida desde Antioquía estaban ya más o menos logrados. Centrados en la confrontación con la magia sincrética, la increencia judía y las religiones antiguas, esos objetivos, que se encuentran expresados en los dos discursos atribuidos a Pablo, establecieron el patrón de respuesta mixta de acogida y rechazo por parte de judíos y gentiles. El viaje de regreso es narrado con gran economía de palabras; Lucas se detiene solo a dar unos cuantos detalles y a confirmar el carácter y el éxito de la misión. El hecho de que Lucas pase tan deprisa sobre largos días de arduo viaje nos recuerda simplemente que, como buen narrador, sabía retener la atención de sus oyentes. Y el hecho de que Pablo y Bernabé pudieran regresar a ciudades de las que recientemente habían sido forzados a salir es un claro indicio de que la oposición había sido solo un fenómeno propio de multitudes, que se calmaron una vez que tuvieron ocasión de desahogarse.

La razón de su regreso está claramente implícita en el lenguaje utilizado. Las cartas de Pablo confirman que él era un fundador de iglesias interesado también en el desarrollo y la maduración de ellas; por eso, una visita de seguimiento habría sido una de sus prioridades (cf. 15,36). La descripción de cómo los misioneros daban fuerza a sus convertidos se nos ofrece en los términos regularmente utilizados por Lucas y Pablo: lo hacían “confortando”⁹³ y animando/exhortando⁹⁴. Menos característica en Lucas y más típica en Pablo es la preocupación por que los convertidos “permanezcan en la fe”, o mejor “en su fe”⁹⁵, y por que el sufrimiento sea la puerta ineludible para acceder a la herencia del reino de Dios⁹⁶. Muy probablemente, pues, Lucas recuerda aquí temas y lenguaje típicos de Pablo como pastor.

La referencia al nombramiento de ancianos crea una anomalía histórica. Desde 13,1-3 no ha habido indicio de que hubiera ancianos en la iglesia de envío (Antioquía)⁹⁷. Tampoco en las cartas indiscutiblemente paulinas se habla de ancianos, a pesar de que en ellas se refieren varias si-

⁹³ Hch 15,32.41; 16,5; 18,23; Rom 1,11; 1 Tes 3,2.13.

⁹⁴ Hch 15,32; 16,40; 20,1-2; Rom 12,1; 15,30; etc.

⁹⁵ Cf. Hch 11,23; 13,43; 1 Cor 15,1-2; Gál 1,6.

⁹⁶ Cf. Rom 8,17; 2 Tes 1,5. Para todo el versículo, cf. especialmente 1 Tes 3,2-4. Véase *infra*, § 32 en n. 153.

⁹⁷ “No parece probable que los representantes de la iglesia de Antioquía instituyeran en las iglesias hijas una clase de ministerio no existente en la iglesia madre” (Barrett, *Acts* 1, 666).

tuaciones o crisis en las que se hubiera recurrido o cuestionado a los ancianos, de haberlos habido. En cambio, los ancianos aparecen por primera vez dentro del corpus paulino en las cartas pastorales (1 Tim 5 y Tit 1,5), generalmente consideradas escritas después de la muerte de Pablo por alguien de su círculo, aunque en ellas se da a entender que el nombramiento de los ancianos se debió a Pablo o a un mandato suyo. Parece, pues, como si Lucas —aquí y en 20,17— hubiera dado por supuesta la existencia desde el principio de una práctica y estructura eclesial que se había hecho más común en su tiempo (los procedimientos de 13,3 eran más “carismáticos”). También es posible que por “ancianos” se refiriese a creyentes maduros en la fe, en un tratamiento acorde con recomendaciones como las que encontramos en 1 Tes 5,12-13 y 1 Cor 16,15-18. O puede que Lucas tuviera en mente a los maestros (Gál 6,6), a los que Pablo había animado a enfocar su función como equivalente a la de los “ancianos”. En cualquier caso, nos dice algo sobre la tendencia de Lucas como historiador: leer las tradiciones llegadas hasta él de la época fundacional de modo que resultasen visibles la armonía de las iglesias primitivas y el modelo de su organización establecido desde el principio (cf. 11,30; Sant 5,14)⁹⁸.

El viaje de regreso menciona predicación en Perge (14,25)⁹⁹, de la que nada se ha dicho en 13,13-14¹⁰⁰, y se omite la estancia en Chipre del viaje misionero. El recordatorio de que Antioquía de Siria era el lugar “de donde habían sido encomendados a la gracia de Dios para la obra que ahora habían realizado” (14,26, aludiendo a 13,3) pone adecuado broche a la misión comenzada en Antioquía. Sirve también para recordar que Pablo y Bernabé la llevaron a cabo como misioneros de esa iglesia (14,4.14) y que el relato de sus hechos es narrado desde una perspectiva antioqueña.

El informe a la iglesia de Antioquía (14,27)¹⁰¹ subraya que todo era obra de Dios y que era Dios quien había abierto a los gentiles la puerta de la fe; se trata de una imagen frecuente en Pablo¹⁰² y un punto en el que no es raro que él haga hincapié (la fe como el medio de los gentiles para

⁹⁸ Pero ¿eran los “ancianos” (Sant 5,14) también “maestros” (3,1) dentro de las iglesias con base en Jerusalén? Véase § 23.3, *supra*.

⁹⁹ Para detalles, cf. Schnabel, *Mission*, 1122-1124.

¹⁰⁰ D. A. Campbell, “Paul in Pamphylia (Acts 13,13-14a; 14,24b-26): A Critical Note”: *NTS* 46 (2000) 595-602, señala que un barco que viajase a Perge (13,13-14) habría tenido que subir el río Cestro para atracar frente a la ciudad, mientras que el puerto de Atalía (14,24-26), más activo, habría brindado una mejor oportunidad de conseguir un pasaje para Antioquía de Siria.

¹⁰¹ La iglesia de Antioquía era aún lo bastante reducida como para poder reunirse toda ella en un mismo lugar (una casa grande).

¹⁰² 1 Cor 16,9; 2 Cor 2,12; Col 4,3.

entrar a tener parte en la herencia de Israel). La mención de convertidos judíos (y de oposición judía) venía menos al caso: lo principal era que los gentiles habían respondido en número significativo y que se habían fundado iglesias compuestas sustancialmente —y en algunos casos totalmente— de gentiles. Es claro que se había iniciado una nueva fase en el desarrollo del movimiento y en la transformación de su identidad, con efectos que Lucas procede a describir.

g. Evaluación sumaria

Como en cada página de Hechos, en los capítulos 13–14 percibimos patentes indicios de aportaciones lucanas, pero también de las tradiciones que Lucas pudo utilizar para su composición.

Ejemplos típicos de perspectiva, intereses y técnica de Lucas:

- Misión emprendida por inspiración y mandato del Espíritu (13,2.4.9.52; cf. 1,8; 5,32; 8,29; 10,19-20.47; 16,6-7).
- Confrontación con la magia y victoria sobre ella (13,6-11; cf. 8,18-24; 19,18-19).
- Actitud favorable de autoridades romanas (13,7.12; cf. 18,12-17; 25,25-27; 26,30-32).
- La sinagoga como lugar obvio para comenzar la misión (13,5.14-15; 14,1)¹⁰³.
- Un sermón (13,16-41) que subraya la continuidad de la herencia y esperanza judía a través de Jesús (cf., por ejemplo, 3,22-25; 15,15-18).
- Otro que suena tan artificial como muchos de esos discursos de escritos históricos antiguos (14,15-17) y difícil de imaginar pronunciado en las circunstancias descritas¹⁰⁴.
- Oposición por parte de “los judíos” (13,45.50-51; 14,2.19; cf. 17,5; 18,12; 19,9; 20,3; 23,12).
- Primer caso del tema “vuelta a los gentiles” (13,46-47; cf. 18,6; 28,25-28).
- Nuevos ejemplos del interés de Lucas en recalcar que todo sucede según los designios de Dios (13,36; cf. 2,23; 5,38-39; 20,27); los gentiles creyentes, “destinados a la vida eterna” (13,48; cf. 2,47; 3,18-21; 22,14; 26,16).

¹⁰³ Cf. nn. 16-18, *supra*.

¹⁰⁴ Tan difícil de imaginar como la reacción casi coral de la multitud en Hch 2,7-11.

- La difusión de la Palabra (13,49; cf. 6,7; 12,24; 19,20) y los discípulos llenos de gozo y del Espíritu Santo (13,52; cf. 8,39; 9,31; 11,23; 15,3).
- La anacrónica noticia de que Pablo y Bernabé “nombraron ancianos en cada iglesia” (14,23).

No menos notables son los paralelos de Pablo con Pedro, que Lucas creó en los caps. 13–14:

- Milagros punitivos (5,1-10; 13,11).
- Sermones iniciales marcadamente similares (2,14-36; 13,16-41).
- Curación de un “tullido de nacimiento” (*chōlos ek koilias mētros autou*) (3,2; 14,8), suscitando el asombro de la multitud (3,9-11; 14,11-13.18) y logrando una oportunidad de predicar (3,12-26; 14,14-17).

Igualmente típicos, por otro lado, son los indicios de que Lucas se sirvió de noticias y recuerdos, quizá procedentes del mismo Pablo, o acaso de Timoteo, de quien se refiere (16,2) que en Listra e Iconio era conocido de los discípulos (y, por lo tanto, él los conocía a su vez). Entre los indicios de tradición probablemente recibida por Lucas, cabe señalar¹⁰⁵:

- Una profecía de la que resulta una nueva estrategia (13,2-4).
- La primera, fácil y obvia etapa en Chipre, patria de Bernabé (13,4).
- El sorprendente nombre Bar-Jesús y la oscuridad del nombre Elimas (13,8), con la inferencia de que ambos llegaron a Lucas dentro de la tradición recibida.
- La correcta designación por Lucas de Sergio Paulo como “procónsul” (13,7), siendo Chipre una provincia senatorial.
- El embarazoso dato de que Juan Pablo abandonó la misión (13,13).
- El vínculo de Sergio Paulo con Antioquía de Pisidia¹⁰⁶.
- La breve descripción del “servicio” sinagogal en 13,14-15, coincidente con lo que sabemos de las sinagogas de la diáspora en tiempos de Filón y Josefo¹⁰⁷.
- La implicación de que las comunidades judías de Antioquía e Iconio tenían simpatizantes influyentes entre los ciudadanos locales (13,50; 14,2.5).

¹⁰⁵ Cf. Breytenbach, *Paulus und Barnabas*, 78-83, 94-95; Jervell, *Apg.*, 349, 367-368, 380.

¹⁰⁶ Véase *supra*, n. 46.

¹⁰⁷ Véase *Jesús recordado*, 358-359 nn. 223-226.

- El recuerdo en las iglesias paulinas de la misión de Pablo en Antioquía, Iconio y Listra (2 Tim 3,11).
- La referencia a Pablo y Bernabé como “los apóstoles” (14,4.14), que no se explica del todo en Hechos considerado globalmente, dadas las condiciones para el nombramiento de apóstol expuestas en 1,22, y el uso por Lucas del término invariablemente en el resto del libro para referirse a los Doce de Jerusalén (dentro de cuyo número nunca antes había sido incluido Bernabé); la única solución obvia es que el relato de Lucas refleja una tradición contada desde la perspectiva antioquena, habiendo sido Pablo y Bernabé elegidos para la misión y luego enviados por esa iglesia (13,3)¹⁰⁸.
- Una de las pocas coincidencias estrechas entre la enumeración por Pablo de sus propios sufrimientos personales (2 Cor 11,23-27) y el relato lucano de su misión en Hechos (Hch 14,19 = 2 Cor 11,25b).
- El probable reflejo en referencias y alusiones de Gál 2,7-9 y 3,1-5 al éxito de la misma misión que la narrada por Lucas.
- El interés y amor de Pablo hacia las iglesias por él fundadas (Hch 14,22).

Señalamos también que Lucas, al componer su versión de los acontecimientos, presentó a Pablo de manera armoniosa con el testimonio de este (aunque menos logradamente en 13,16-41). Ejemplos:

- La idea paulina de que el Evangelio debía ser llevado “al judío primero, pero también al griego” (13,46; cf. Rom 1,16).
- La actividad de Pablo vista como cumplimiento de la misión del Siervo en Is 49,6 (Hch 13,47; cf. Gál 1,15-16).
- El “sermón” de Hch 14,15-17, una variación respecto a la acusación de Pablo en Rom 1,20-23, y eco de su llamamiento evangélico a volverse de los ídolos al Dios vivo (14,15; 1 Tes 1,9).
- Los ecos del lenguaje paulino de exhortación y la presentación del sufrimiento como preliminar necesario para la gloria (14,22)¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Similarmente Barrett, *Acts* I, 666-667, 671-672; Fitzmyer defiende la idea de que el término proviene de la fuente de Lucas (*Acts*, 526). Para “apóstol” como emisorio de una iglesia particular véase 2 Cor 8,23 y Flp 2,25, y nótese el uso más holgado en 1 Cor 15,7 y Rom 16,7. Wilson observa que “las referencias más informales de 14,4.14 muestran que la palabra no tiene significado polémico para él [Lucas]” (*Gentiles*, 120). A. C. Clark, “The Role of the Apostles”, en Marshall / Peterson (eds.), *Witness to the Gospel*, 169-190, encuentra un claro indicio de que Lucas consideraba que Pablo y Bernabé desempeñaban un papel similar al de los doce apóstoles (182-184).

¹⁰⁹ Véase n. 96, *supra*.

27.2 La crisis

La crisis estalló algún tiempo después del regreso de Pablo y Bernabé a Antioquía, es decir, en algún momento de la segunda mitad de la década de los cuarenta. Hechos da a entender que Pablo y Bernabé se reincorporaron como miembros activos a la iglesia de Antioquía (14,28). Pablo simplemente recuerda haber subido con Bernabé a Jerusalén catorce años después de su primera visita (Gál 2,1), período durante el cual él había estado predicando en “las regiones de Siria y Cilicia” (1,21-23)¹¹⁰. Más adelante (§ 27.3) hablaremos sobre si las reuniones en Jerusalén que siguen en ambos relatos son diferentes o una misma. Pero tanto Lucas como Pablo coinciden en que lo que ocasionó la reunión (Hch 15,1) o estaba en el fondo de ella (Gál 2,3-5) era la *circuncisión*, es decir, la cuestión de si los creyentes gentiles tenían que circuncidarse o no. Según lo referido en Hch 15,5, “algunos de la secta de los fariseos que se habían hecho creyentes se levantaron y dijeron: ‘Es necesario circuncidar a los gentiles y mandarles guardar la Ley de Moisés’”. Para apreciar lo que estaba aquí en juego tenemos que entender por qué la circuncisión era tan importante, por qué había sido relegada en la primera misión a los gentiles y por qué esta cuestión había tardado tanto en salir a debate.

a. Circuncisión

Es fácil documentar la importancia fundamental de la circuncisión para los judíos en la época del Segundo Templo. Nada podría ser más claro que Gn 17,9-14:

¹⁰Esta es mi alianza, que deberéis guardar, entre yo y vosotros y vuestros descendientes después de vosotros: todos vuestros varones serán circuncidados. ¹¹...y será una señal de la alianza entre yo y vosotros... ¹³Así mi alianza estará en vuestra carne como alianza eterna. ¹⁴Todo varón incircunciso, que no esté circuncidado en la carne de su prepucio, será extirpado de su pueblo por haber violado mi alianza.

La alianza que constituía a Israel como pueblo, la semilla de Abrahán, que había heredado las promesas hechas a él y a otros patriarcas¹¹¹, la asamblea de Dios (*qahal Yahweh*), era “la alianza de la circuncisión” (Hch 7,8); sin circuncisión no hay alianza, ni promesa, ni nación (Gn 17,10.12-14)¹¹².

¹¹⁰ Véase *supra*, § 25,5d; también *infra*, § 31.7b.

¹¹¹ Véase, por ejemplo, Éx 2,24; 6,8; 32,13; Dt 1,8; 6,3.23; 9,5; 26,18-19.

¹¹² Sobre la extraordinaria importancia de la alianza para el entendimiento por

La importancia de la circuncisión como señal de identidad nacional y religiosa y como marca divisoria indeleble fue reforzada enormemente por la crisis macabea. La aversión helenística a lo que los griegos veían como una mutilación corporal causó que muchos judíos abandonasen este fundamental marcador de la alianza. En palabras de 1 Macabeos, “construyeron un gimnasio en Jerusalén, al uso de los gentiles, eliminaron las marcas de la circuncisión y abandonaron la santa alianza (1 Mac 1,14-15)¹¹³. Durante la rebelión y represión consiguiente, la circuncisión fue en muchos casos una cuestión decisiva. Así, de un lado, según el decreto sirio, las mujeres que hacían circuncidar a sus hijos eran ejecutadas con sus niños (circuncidados) colgados al cuello (1 Mac 60–61; 2 Mac 6,10); obviamente, en el abandono forzoso de la práctica de la circuncisión se veía el mejor modo de derribar la barrera que protegía y mantenía el carácter distintivo de Israel.

Similarmente, del otro lado, los rebeldes macabeos ponían un particular empeño en “circuncidar a la fuerza a cuantos niños incircuncisos encontraban dentro del territorio de Israel” (1 Mac 2,46); para ellos, claro está, la circuncisión tenía una función defmitoria *sine qua non* de la condición de israelita.

Por la misma razón, cuando, posteriormente, el reino asmoneo logró extender sus fronteras durante el período de decadencia del poder sirio, la circuncisión forzosa estuvo a la orden del día en los territorios conquistados de Galilea e Idumea¹¹⁴; los conquistadores no podían concebir que en territorios pertenecientes a Israel los habitantes fueran incircuncisos. El *Libro de los jubileos*, probablemente escrito durante ese período, se ciñe bastante al texto de Gn 17 y luego continúa:

Israel de su propia identidad religiosa/nacional, véase especialmente A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme* (París: Éditions du Seuil, 1963); Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, parte 1; E. J. Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul: A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers* (Leiden: Brill, 1995); brevemente en mi *Partings*, § 2.2-3.

¹¹³ “Ocultaban la circuncisión de sus partes, a fin de ser griegos incluso cuando estaban desnudos” (Josefo, *Ant.*, 12.241).

¹¹⁴ “Después de someter a todos los idumeos [Juan Hircano], les permitió seguir en su país a condición de que se circuncidasen y acatasen las leyes de los judíos” (Josefo, *Ant.*, 13.257-258); caso similar al de Aristóbulo con los itureos (en el norte de Galilea) (13.318). Esta información es corroborada por el historiador del siglo I a. C. Timágenes (13.319; más datos en *GLAJJ* I, § 81). Josefo también refiere la necesidad que luego tuvo Azizo, rey de Emesa, de circuncidarse para poderse casar con Drusila, hija de Herodes Agripa, y que la hija mayor de este, Berenice, indujo a Polemo, rey de Cilicia, a someterse a la circuncisión antes de desposarla (*Ant.*, 20.139, 145). Véase también *infra*, § 27.4a.

Esta es la ley para todas las generaciones por siempre... es una disposición eterna, ordenada y escrita en las tablillas celestiales. Y todo varón no circuncidado en la carne de su prepucio a los ocho días de nacer, no pertenece a los hijos de la alianza que el Señor hizo con Abrahán, sino a los hijos de la destrucción (*Jub* 15,25-34).

A la luz de esas tradiciones y pasajes, el lenguaje de Hch 15,1 (la lógica de los que presionaban para que fueran circuncidados todos los creyentes gentiles) se puede entender muy fácilmente: “A menos que os circuncidéis según la costumbre mosaica, no os podréis salvar”. En una palabra, la circuncisión era imprescindible.

El carácter esencial de la circuncisión para los judíos era conocido en todo el mundo grecorromano y frecuentemente comentado¹¹⁵. Esto no deja de ser notable, puesto que también se sabía que la circuncisión existía en otros pueblos, como los samaritanos, los árabes y los egipcios¹¹⁶. Claramente, en el caso de los judíos, esa práctica tenía una especial prominencia y significación, por insistencia de ellos, como *esencial para marcar y conservar su peculiaridad nacional y religiosa (pactal)* y para la salvación final que podían esperar como miembros de la alianza. Como escribe Tácito con su estilo desenvuelto, “adoptaron la circuncisión para distinguirse de otros pueblos por esa diferencia” (*Hist.*, 5.5.2). Similarmente Josefo: Dios mandó a Abrahán practicar la circuncisión “a fin de que su descendencia no se mezclase con otras” (*Ant.*, 1.192). Esta es, sin duda, la razón por la que Pablo pudo redefinir la distinción judío/gentil o judío/griego como “circuncisión/incircuncisión” (no “los circuncidados”) tirando de metonimia, al ser la circuncisión *la* característica definitoria de “el ‘judío’”¹¹⁷. Y, sin duda, fue la importancia de la circuncisión para la diferenciación nacional lo que indujo a Adriano, al menos en parte, a prohibir esa práctica, entre otras medidas tomadas como su respuesta a la rebelión de Bar-Kojba de 132-135 d. C.¹¹⁸ Más tarde, habiendo sido levantada la prohibición por Antonino Pío, el sucesor de Adriano, pudo Justino Mártir recordar a su interlocutor judío, Trifón, que “vosotros [los judíos] no sois reconocidos entre todos los otros pueblos más que por la circuncisión en la carne” (*Diál.*, 16.3).

¹¹⁵ Véase especialmente Petronio, *Satiricón*, 102.14; *Fragmenta*, 37; Tácito, *Hist.*, 5.5.2; Juvenal, *Sát.*, 14.99 (textos en *GLAJJ* I, § 194, 195; II, § 281, 301).

¹¹⁶ Herodoto, *Hist.*, 2.104.2-3; Estrabón, *Geog.* 16.4.9; 17.1.51; Celso, en Orígenes, *c. Celso*, 5.41 (textos en *GLAJJ* I, § 1, 18, 123; II, § 375); en fuentes judías cf. Jr 9,25-26; Filón, *Spec. leg.*, 1.2; véase también Schürer, *History* I, 537-538.

¹¹⁷ Rom 2,26; 3,30; Gál 2,7; Col 3,11.

¹¹⁸ Aunque véase Schürer, *History* I, 538-540.

Se entiende, pues, perfectamente que, para los convertidos al judaísmo, el sometimiento a la circuncisión se considerase esencial, el paso determinante para cruzar la frontera entre el gentil y el judío, el rito decisivo por el que quien no era hijo de Abrahán se convertía en hijo de la promesa hecha a Abrahán y en miembro del pueblo mediante ella definido. Es verdad que más de una vez se cuestionó la necesidad de la circuncisión, o sea, del acto ritual en sí¹¹⁹. Pero la respuesta en todos los casos fue que el rito de la circuncisión era demasiado fundamental para prescindir de ella¹²⁰. Ni siquiera al docto y espiritual Filón se le habría ocurrido razonar de otra manera¹²¹.

En Hechos, el argumento de que los gentiles creyentes en Jesús el Mesías debían ser circuncidados se atribuye a creyentes residentes en Judea “de la secta de los fariseos” (Hch 15,1.5)¹²². En la versión paulina, la presión proviene de un grupo al que Pablo se refiere despectivamente como “falsos hermanos infiltrados” (Gál 2,4), una designación sobre la que volveremos. En ambos casos se deduce fácilmente que el grupo de presión era representativo de los más tradicionales entre los que habían llegado a creer en Jesús como Mesías. Sin embargo, a la vista de los datos recién examinados, es sorprendente que solo ellos sintieran la necesidad de abordar la cuestión. Puesto que la circuncisión era parte de la condición de varón judío, ¿por qué, cuando la nueva secta empezó a abrirse a los gentiles, los otros judíos pertenecientes a ella no dieron simplemente por supuesto que la circuncisión era el rito de entrada en el pueblo de Dios?

¹¹⁹ Filón, *Migr.*, 92; Josefo, *Ant.*, 20.38-42.

¹²⁰ *Migr.*, 93-94; *Ant.*, 20.43-48. Partiendo de estos datos, Watson afirma demasiado precipitadamente que la práctica de no circuncidar prosélitos estaba tan extendida que podía servir de precedente para la primitiva misión cristiana (*Paul, Judaism and the Gentiles* [2007] 74-79; incluso habla de “un argumento judío tradicional para la abstención de circuncidar a los gentiles” [83 n. 69]), pero pasa por alto la bibliografía ofrecida en n. 121, *infra*, y las consideraciones expuestas en § 27.2b, *infra* (la circuncisión, innecesaria por haber sido dado el Espíritu, no por un precedente judío “tradicional”).

¹²¹ Véase L. H. Schiffman, “At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism”, *JCSD* II, 115-116; id., *Who Was a Jew?* (Hoboken: Ktav, 1985), 23-25; J. Nolland, “Uncircumcised Proselytes?”, *JSJ* 12 (1981) 173-194; J. J. Collins, “A Symbol of Otherness: Circumcision and Salvation in the First Century, en J. Neusner / E. S. Frerichs (eds.), *“To See Ourselves as Others See Us”: Christians, Jews, “Others” in Late Antiquity* (Chico: Scholars, 1985), 163-186; Schürer, *History* III, 169; McKnight, *Light*, 79-82; Cohen, *Beginnings*, índice “circumcision”, particularmente 39-46. En esta sección me sirvo de mi *Romans*, 119-120.

¹²² En Flp 3,2-5 todavía se percibe la centralidad de la circuncisión desde un punto de vista farisaico; véase mi *New Perspective on Paul*, cap. 22.

b. ¿Por qué los evangelizadores judíos no circuncidaban convertidos gentiles?

Aquí debemos volver a uno de los aspectos más extraños del relato de Lucas sobre el gran avance de los helenistas en Antioquía (Hch 11,20-21): que se refiera tan de pasada al sorprendente abandono de la que había sido la manera uniforme y (casi) universal de proceder con los gentiles convertidos a Israel. Como ha quedado dicho, seguramente no les era exigida la circuncisión¹²³. La subsiguiente historia de la misión a los gentiles, y particularmente la crisis que estalló a finales de los años cuarenta, es inexplicable desde otro punto de vista. Cuesta concebir que las primeras admisiones de gentiles en la nueva secta se hubieran producido al estilo tradicional, estableciendo una pauta de conformidad con la tradición, y que solo más tarde hubieran podido ingresar gentiles sin que la circuncisión fuera una condición ineludible. De haber estado ya establecida esa pauta, abandonarla habría suscitado protestas mucho antes. Más bien tenemos que contar con el hecho implícito, pero verdaderamente seguro, de que los gentiles llegados a la fe en Jesús el Mesías fueron aceptados desde el principio sin el requisito de la circuncisión. La escandalosa realidad histórica (escandalosa para casi toda sensibilidad judía) es que *misioneros judíos aceptaban gentiles como miembros plenos de la nueva secta mesiánica sin exigirles que se circuncidasen*, o sea, prescindiendo de las condiciones fijadas en Gn 17,9-14 y consideradas aún vinculantes para el pueblo de la alianza.

La respuesta a la pregunta de por qué no eran circuncidados los convertidos gentiles la dimos con anterioridad: porque la venida sobre ellos del Espíritu (y el bautismo) hacía superflua la circuncisión¹²⁴. Pero conviene desarrollar este punto a fin de entender mejor por qué la secta judía resultaba tan atractiva para los gentiles. El hecho escueto, un tanto desconcertantemente “primitivo”, es que gentiles temerosos de Dios, que escucharon el Evangelio predicado por esos primeros misioneros judíos y que respondieron positivamente (creyeron), a continuación “recibieron el Espíritu”. Sintieron dentro de sí o sobre ellos una fuerza, una experiencia de amor/de ser amados, y/o júbilo/arrebato, y/o paz/perdón, y

¹²³ Véase *supra*, § 24 n. 251. Se podía esperar que el recuerdo de la apertura de Jesús a los gentiles hubiera sido un factor, pero no se dice nada al respecto.

¹²⁴ Véase *supra*, § 26.4b. Que muy pronto se consideró que el bautismo en el nombre de Cristo reemplazaba la circuncisión quizá puede percibirse en la idea que se tenía del bautismo de Juan (Mt 3,9/Lc 3,8) y en Col 2,11-14 (Kraus, *Zwischen Jerusalem und Antiochia*, 118-130).

alabanza/oración, y/o renovación espiritual/vida nueva: en suma, una experiencia transformadora, incluso perceptible para otros¹²⁵. Este es el testimonio de los dos únicos escritores que hablan de esos primeros gentiles llegados a la fe y de lo que sucedió cuando se convirtieron. Como podemos recordar, Lucas puso empeño en describir en esos términos la conversión de Cornelio: el don del Espíritu derramado sobre los gentiles incircuncisos, efusión atestiguada por su hablar en lenguas y su glorificar a Dios (Hch 10,45-46). Fue una experiencia similar a la de los apóstoles el día de Pentecostés (10,47; 11,15-17) y una prueba convincente para los creyentes circuncisos que acompañaban a Pedro (10,45-46)¹²⁶. Pablo alude claramente a una experiencia similar vivida por gentiles en Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe a su llegada a la fe: recibieron el Espíritu, sin que entrara en ello ningún requerimiento de la Ley; acontecimiento que Pablo evoca como vivido por sus oyentes y acompañado de milagros (Gál 3,2.5)¹²⁷. Y Lucas y Pablo coinciden también en considerar todo ello como prueba de la aceptación por Dios de los gentiles, aunque aún incircuncisos, idea que fue decisiva en el debate producido a raíz de la crisis (Hch 15,7-18; Gál 2,5-9).

Debemos pensar, por tanto, que los primeros misioneros que se dirigieron a los gentiles, ya específicamente a temerosos de Dios en sinagogas, ya más en general, vieron que muchos de esos gentiles que habían aceptado su mensaje sobre Jesús mostraban los efectos, físicos y morales, que los primeros creyentes reconocieron como clara prueba de que el Espíritu de Dios había entrado en su ser o descendido sobre ellos¹²⁸. Para

¹²⁵ Sobre la variedad de “manifestaciones del Espíritu” para escritores del NT, véase mi *Jesus and the Spirit*, cap. 8, y *Theology of Paul*, cap. 16, especialmente 430-432.

¹²⁶ Sorprendentemente, Schnabel resta importancia a “las claras manifestaciones del Espíritu de Dios en este caso particular”, en comparación con “la nueva revelación procedente de Dios” (*Mission*, 992), pero esto difícilmente concuerda con el relieve que Lucas da a aquellas en Hch 10,44-48 y 11,15-18.

¹²⁷ Cabe suponer que la Carta a los Gálatas iba dirigida a esas iglesias; cf. § 31 n. 32, *infra*.

¹²⁸ E. W. Stegemann y W. Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century* (Minneapolis: Fortress, 1999), hablan de “este salto del fuego carismático sobre las fronteras, socialmente bien definidas, entre judíos y no judíos”, y citan a W. Schlachter: “En vez de ser el ‘Espíritu’ controlado por la ‘Ley’, es ahora la ‘Ley’ controlada por el ‘Espíritu’” (271-272). En cambio, en su intento de explicar el influjo de los no judíos desde una perspectiva ajena a la teología, es decir, con vistas a resolver el complicado problema de cómo la gente se sentía atraída hacia el nuevo movimiento y se involucraba en él con diversos grados de compromiso, Crossley (*Why Christianity Happened*), no tiene en cuenta lo que nuestros únicos informantes (Pablo y Lucas) juz-

los misioneros era una señal cierta de que Dios los había aceptado aun siendo incircuncisos¹²⁹. En el lenguaje paulino posterior, esos creyentes mostraban indicios de haber sido circuncidados por dentro, en sus corazones (Rom 2,28-29; Flp 3,3). Esto era desconocido en la tradición judía. Se suponía que los gentiles atraídos al monte Sión como prosélitos en el período último de esta era recibirían el prometido Espíritu escatológico junto con los judíos de nacimiento, pero nada se había dicho (¿acaso por ser inconcebible?) de que no serían circuncidados previamente¹³⁰. Sin embargo, en el caso de los primeros misioneros en ganar gentiles para la fe, debemos suponer que habían llegado a la conclusión de que, después de todo, la circuncisión era *innecesaria*. Los creyentes gentiles habían experimentado lo que simbolizaba el rito de la circuncisión¹³¹; Dios había eliminado la línea divisoria marcada por el rito; ya no había frontera que cruzar, ni necesidad de que el creyente gentil se hiciera prosélito. No podemos ya saber si se empleó explícitamente esta lógica. Por lo menos, sí que debió de hacerse de manera implícita, puesto que en caso contrario sería difícil de explicar que los misioneros no hubiesen exigido la circuncisión a sus convertidos.

Este asunto merece alguna reflexión más. Porque Lucas tiene interés en *no* sacar la misma conclusión con respecto al bautismo: aunque Cornelio ya había sido bautizado en el Espíritu (Hch 11,15-16), esto no hacía prescindible el bautismo con agua (10,47-48). La implicación, una vez más poco perceptible en nuestros textos, es que el bautismo y la circuncisión se entendían como pertenecientes a órdenes distintos. Los primeros misioneros *no* parecían dispuestos a prescindir de ritos ni a abrazar una teología de realidad espiritual que volviera superfluo el símbolo ritual. La clave, probablemente, hay que buscarla en el papel de la circuncisión para distinguir al judío del gentil, siendo el gentil definido como “el otro”, y entendiéndose “incircunciso” como “el de fuera”, y la falta de circuncisión como una lamentable situación de exclusión y au-

gaban crítico y decisivo. Véase también la aversión de Mack hacia la experiencia religiosa como factor explicativo, siendo la religión para él un simple producto social (*The Christian Myth*, 65-66; cf. § 25 n. 160, *supra*).

¹²⁹ Al tratar sobre los comienzos de la misión a los gentiles, muy pocas veces se ha señalado toda la importancia de lo que fue entendido como la iniciativa divina por medio del Espíritu, pero véase Philip, *Origins of Pauline Pneumatology*, cap. 7.

¹³⁰ Cf. *ibid.*, parte 1.

¹³¹ La implicación de pasajes como Rom 2,28-29 y Flp 3,3 es que Pablo y los primeros cristianos generalmente creían haber experimentado la “circuncisión del corazón”, tan valorada en escritos judíos (Dt 10,16; Jr 4,4; 9,25-26; Ez 44,9; 1QpHab 11,13; 1QS 5,5; 1QH 10[= 2].18; 21,5[18,20]; Filón, *Spec. leg.* 1, 305).

sencia de esperanza¹³². Fue esa barrera la que, en su acción misionera, rompieron Pedro y Pablo, tuvieran o no tal propósito. Y habiéndolo hecho o, mejor, habiendo comprendido que el Espíritu había prescindido de ella, obviamente consideraron innecesario —o incluso un rechazo de la manifiesta gracia de Dios— erigirla de nuevo.

Si estamos aquí en la buena pista, queda aún por dar respuesta a una pregunta más.

c. ¿Por qué la cuestión de la circuncisión no fue abordada por otros con anterioridad?

Si aceptamos que los primeros misioneros en ganar gentiles para la fe pensaban que la venida manifiesta del Espíritu sobre esos gentiles era razón suficiente para que fueran dispensados de la circuncisión, ¿cuál podía ser el punto de vista de los creyentes judíos en el Mesías Jesús? Ya hemos concluido que, dentro del cristianismo primitivo, había diferentes posturas: los hebreos frente a los helenistas, a quienes hay que atribuir la expansión misionera. ¿Cómo vieron los hebreos la admisión de gentiles incircuncisos? Y presumiblemente estaban “los de la secta de los fariseos” que habían sido atraídos al nuevo movimiento antes de su aparición en la narración de Lucas (Hch 15,5), al igual que los numerosos sacerdotes mencionados en 6,7. ¿No habrían abordado el asunto tan pronto como gentiles incircuncisos empezaron a ser contados como miembros de la secta?¹³³ Los gentiles podrían haber sido, pues, aceptados desde mediados los años treinta. ¿Por qué no surgió la cuestión, con el consiguiente estallido de la crisis, hasta la segunda mitad de los cuarenta?

Sobre las razones solo se pueden hacer conjeturas. La mía¹³⁴ es que los judíos tradicionalistas veían a los creyentes gentiles en la misma situación ambigua que los “temerosos de Dios”, es decir, gentiles adheridos a la sinagoga local que habían adoptado algunas creencias y costumbres judías,

¹³² Reflejo el lenguaje y la perspectiva de Ef 2,11-12.

¹³³ “Lo extraño es que [el asunto de la circuncisión] no hubiera surgido diez o quince años antes [la traducción inglesa tiene equivocadamente ‘después’], en la década de los treinta, cuando los gentiles ‘temerosos de Dios’ ya eran también bautizados” (Hengel / Schwemer, *Paul*, 226).

¹³⁴ Para declaraciones anteriores sobre la cuestión, véase Dunn, *Partings* (2006), 164-169; íd., *New Perspective on Paul*, § 2.4. Hengel y Schwemer explican el *puzzle* “por la radicalización de la postura anterior, más ‘liberal’ en Jerusalén, y el desarrollo allí del radicalismo” (*Paul*, 266).

pero no la circuncisión¹³⁵. Esos simpatizantes gentiles eran, evidentemente, bien recibidos en las sinagogas de la diáspora, en la esperanza de que acabarían haciéndose prosélitos, de modo muy similar a como Juvenal describe una sucesión de acontecimientos que no debía de ser infrecuente (¿de lo contrario, Juvenal no la habría satirizado!)¹³⁶. Por eso, los tradicionalistas mesiánicos judíos residentes en Judea no debieron de inquietarse mucho por la incorporación al movimiento de algunos gentiles devotos, temerosos de Dios, como Cornelio: esas incorporaciones se considerarían, en el peor de los casos, como excepciones anómalas y, en el mejor, como el comienzo de la peregrinación de los gentiles al judaísmo, que tantos esperaban para el tiempo final¹³⁷. Solo empezó a sonar la alarma cuando los convertidos gentiles comenzaron a superar en número a los creyentes judíos. La *excepción* (temerosos de Dios incircuncisos) estaba deviniendo la *regla* (creyentes gentiles)¹³⁸. Y aunque no hubiese sonado la alarma antes a los judeocristianos tradicionalistas, el hecho de que la iglesia de Antioquía hubiese enviado a Pablo y Bernabé en una misión dirigida más concretamente a los temerosos de Dios, y de que la misión hubiera tenido tanto éxito (14,27: muchos gentiles convertidos), inevitablemente habría originado la formulación directa de la pregunta hasta entonces no planteada: los convertidos gentiles ¿no deberían ser circuncidados?

Este es el momento (y la manera) en que tanto Lucas como Pablo explican que la cuestión salió a relucir, y no hay razón para poner en duda ese doble testimonio. Pero conviene subrayar una vez más la importancia de aquella dispensa de la circuncisión. Fue realmente uno de los momentos decisivos para el desarrollo del cristianismo. Porque lo que sucedió fue que un acontecimiento nuevo, inaudito (gentiles que recibían el Espíritu prometido a Israel para la era futura), estaba relegando una regla que había definido al pueblo de Dios, un rito que le había identificado durante siglos, una práctica avalada por revelación divina e inequívocamente ordenada en la Escritura. Es precisamente en esos momentos, por experiencias de la divina gra-

¹³⁵ Cf. Fredriksen, "Judaism", 548-558, y véase *infra* sobre "judaizar" (§ 27.4a). Suficientes datos al respecto se pueden hallar en mis libros *Romans*, xlvii-xlviii, y *Partings*, 125. Véase también F. W. Horn, "Der Verzicht auf die Beschneidung im frühen Christentum": *NTS* 42 (1996) 479-505. Y sobre los "temerosos de Dios", cf. *infra*, § 29.5c.

¹³⁶ Juvenal, *Sát.*, 14,96-106; el hijo del padre temeroso de Dios da el lógico paso sucesivo de aceptar la circuncisión.

¹³⁷ Cf. Wilson, *Luke and the Law*, 72-73; Martyn, *Galatians*, 221. Sobre esa expectativa, véase *Jesús recordado*, 457-458.

¹³⁸ "Demasiados gentiles, demasiado pocos judíos, y el tiempo final que no llegaba" (Fredriksen, "Judaism", 562).

cia tan poco convencionales, mediante esas percepciones sentidas como una nueva relevación, cuando se forman las nuevas religiones.

27.3 El Concilio de Jerusalén

Pablo y Lucas coinciden en que la crisis se abordó y resolvió dentro de un encuentro celebrado en Jerusalén y en el que tuvieron intervenciones destacadas Pablo, Bernabé, Santiago y Pedro, según leemos en Gál 2,10 y Hch 15,6-29. La mayor parte de los comentaristas están de acuerdo en que estos dos pasajes presentan diferentes versiones de un *mismo* encuentro. Pero una minoría significativa opina que el texto de Gál 2,1-10 describe la anterior visita a Jerusalén, a la que se hace referencia en Hch 11,30, y que la Carta a los Gálatas fue escrita antes del concilio referido en Hch 15¹³⁹. La diferencia no es tan importante teológicamente, puesto que ambos textos coinciden en que sobre la cuestión central de la circuncisión se trató a finales de los años cuarenta. Y en lo tocante a la sucesión de los acontecimientos, lo único destacable es que la hipótesis Gál 2 = Hch 11 haría de Gálatas la primera de las cartas paulinas conservadas y el escrito más antiguo del NT, cuestiones de importancia solo relativa. Lo que realmente está aquí en juego es la fiabilidad de la narración de Lucas, y particularmente la de su referencia al “decreto apostólico” (Hch 15,29).

a. Gálatas 2 = Hechos 11

Esta reconstrucción de los acontecimientos centrales tiene una triple ventaja:

¹³⁹ Punto de vista sostenido en especial por Ramsay, *St. Paul*, 54-60, 154-155; Bruce, *Acts*, 278; id., *Paul*, caps. 15 y 17, seguido por Mitchell, *Anatolia* II, 4-5; Longenecker, *Galatians*, con un estudio completo en lxxiii-lxxxviii; Bauckham, “James and the Jerusalem Church”, 469-470; id., “Peter, James, and the Gentiles”, 135-139; Barnett, *Jesus*, 294-295. El argumento de Bruce (*Galatians*, 115-117) de que 2,3-5 hace referencia a acontecimientos posteriores que tuvieron lugar en Antioquía (por lo cual el asunto de la circuncisión no se habría abordado en el encuentro de Jerusalén) ha resultado poco convincente para la mayor parte de los comentaristas (véase, por ejemplo, Longenecker, 49-50). P. J. Achtemeier, *The Quest for Unity in the New Testament Church* (Filadelfia: Fortress, 1987), prefiere la más compleja hipótesis de que el acuerdo alcanzado en Gál 2,1-10 debe ser identificado con Hch 11,1-18, y que Hch 15 representa una conferencia posterior, en la que Antioquía tuvo como representación una delegación encabezada por Simeón Níger (Hch 15,14; cf. 13,1) y en la que Pablo y Bernabé estuvieron ausentes; sería en esta conferencia donde fue formulado “el decreto apostólico”, como refiere Lucas (cap. 6). El apoyo de Schnabel a Gál 2 = Hch 11 (*Mission*, 987-992) crea confusión por su anterior identificación de la primera “conferencia de Jerusalén” con Hch 11,1-18 (715-716), sin aclarar la relación de 11,18 con 11,30.

- Significa que Lucas y Pablo coinciden en tratar la decisiva visita a Jerusalén como la segunda de Pablo, algo en lo que este insiste (Gál 2,1).
- Evita las dificultades derivadas de relacionar Hch 15,6-29 con Gál 2,1-10, especialmente la falta de toda referencia de Pablo al “decreto apostólico” en Gálatas.
- Ve en el concilio de Hch 15 la resolución de la crisis provocada por Pablo en Antioquía (Gál 2,11-16).

Por otro lado, sin embargo, tal reconstrucción origina notables problemas:

1. Solo con dificultad encaja el incidente de Antioquía (Gál 2,11-14) en la secuencia de Hechos: si precedió a la misión de Hch 13-14, cuesta entender que Pablo aceptase ser segundo con respecto a Bernabé después del fallo que (desde su punto de vista) tuvo Bernabé en Antioquía; y si siguió a la misión de Hch 13-14, proporcionó para la reunión de Hch 15 una causa diferente de la crisis sobre la circuncisión indicada en Hch 15,1-5¹⁴⁰.
2. Podría ser que Lucas hubiera pasado por alto un acuerdo sobre circuncisión alcanzado por Pablo y la jerarquía jerosolimitana anteriormente, durante la visita a Jerusalén mencionada en Hch 11,30, sobre la base de la hipótesis “Gálatas 2 = Hechos 11” y con referencia al encuentro privado (*kat’ idian*) descrito en Gál 2,2. Esto estaría de acuerdo con la tendencia de Lucas a no referirse a una cuestión principal hasta el momento en que alcanza mayor relevancia o es abordada decisivamente¹⁴¹. En otras palabras, Lucas podría haber considerado que no se trató decisivamente sobre la circuncisión (según esta hipótesis) hasta la conferencia posterior que él refiere en Hch 15. El único inconveniente es que Pablo claramente relaciona el encuentro de Gál 2,1-10 con la consecución de un acuerdo formal con los líderes de Jerusalén (2,7-9), a pesar de una feroz oposición (2,4-5), y ese acuerdo habría hecho que todo ulterior debate sobre la cuestión fuera innecesario y extemporáneo¹⁴². Podríamos llegar así

¹⁴⁰ Véase Barrett, *Acts* II, xxxvii-xxxiii; Jervell, *Apg.*, 342-344. Barrett es también escéptico sobre los intentos (Weiser, *Apg.* II, 368-376, y Pesch, *Apg.* II, 71-75) de distinguir dos fuentes tradicionales utilizadas por Lucas (II, 710-711).

¹⁴¹ Véase *supra*, § 21.3d(2).

¹⁴² Al defender la opción Gál 2 = Hch 11, Schnabel argumenta que “no hay discusión a fondo sobre la circuncisión durante la consulta” (*Mission*, 991), sin tener en cuenta las obvias implicaciones de Gál 2,3-6.

a cuestionar la integridad de la jerarquía jerosolimitana para salvar la fiabilidad de Lucas¹⁴³.

3. En la hipótesis “Gálatas 2 = Hechos 11”, la actitud atribuida a Pedro en Hch 15,10 es manifiestamente incompatible con su conducta en Gál 2,12; así, un Pedro llegado al conocimiento de que los judíos pueden comer con gentiles en Hch 10, es persuadido de lo contrario en Gál 2,12 y luego declara que la Ley es “un yugo que ni nuestros padres ni nosotros hemos podido sobrellevar” (Hch 15,10)¹⁴⁴. Es también difícil que el Pablo que describió tan despectivamente a los apóstoles de Jerusalén en Gál 2,6, y que en 2,11-16 se sintió tan indignado por la conducta de Pedro y Bernabé, actuase con tanta mansedumbre como 15,12.22 y 25 parecen dar a entender¹⁴⁵.

b. Gálatas 2 = Hechos 15

Los puntos fuertes del texto de Gálatas (*a*) son, naturalmente, los puntos débiles del texto de Lucas (*b*), y viceversa. Pero si lo que está en juego es la fiabilidad de Lucas como historiador de los comienzos del cristianismo, convendrá dilucidar sobre todo si la reconstrucción “Gálatas 2 = Hechos 15” causa algún daño más a la reputación de Lucas como historiador antiguo que el que ya hemos señalado. Y cuando tenemos en cuenta los objetivos de Lucas al escribir su historia (sus intereses personales), la pregunta es más bien si sale él peor parado que la mayoría de los historiadores del pasado y del presente.

Ya he apuntado una razón por la que Lucas podría haber entendido mal el viaje a Jerusalén con ayuda contra el hambre (11,30), en lo que respecta a ser realizado por Saulo/Pablo y Bernabé¹⁴⁶.

Sabemos que Lucas era relativamente despreocupado al narrar las relaciones de Saulo/Pablo con la iglesia de Jerusalén (Hch 9,26-30), mien-

¹⁴³ “Para preservar la fiabilidad de Lucas parece necesario poner en tela de juicio la buena fe de los dirigentes de Jerusalén” (Dunn, *Galatians*, 88).

¹⁴⁴ “Se presenta aquí a Pedro como algo paulinista, aunque el paulinismo no es descrito con precisión” (Barrett, *Acts* II, 719). Ramsay y otros suponen que Pablo logró convencer a Pedro en la confrontación de Gál 2,11-14/17 (*St. Paul*, 161-163), pero véase *infra*, § 27.6.

¹⁴⁵ ¿Habría estado de acuerdo Pablo en que aquello de lo que los gentiles debían abstenerse, enumerado en 15,20.29, eran “cargas indispensables” (*epanankes*) (15,28; B1/AG, 358)?

¹⁴⁶ Véase *supra*, § 25.5g.

tras que el mismo Pablo mostraba una actitud más “tensa” al respecto y, en consecuencia, era mucho más escrupuloso al referirse a ellas (Gál 1,17-2,1). Dicho de otro modo, Lucas tenía interés en poner de relieve las buenas y sólidas relaciones de Pablo con los dirigentes de aquella iglesia, mientras que a Pablo el mismo tema le creaba la tensión mencionada (como veremos brevemente). La confusión de Lucas sobre Hch 11,30 (si es que la hubo) no es más grave que la de su versión de la primera visita de Pablo a Jerusalén (Hch 9,26-30).

Ciertamente, las diferencias entre Hechos 15 y Gálatas son muy marcadas¹⁴⁷. Pero la cuestión es si a pesar de ello podemos considerar que Lucas y Pablo hablan de unos mismos encuentros y acuerdos, aunque desde puntos de vista diferentes. Ninguno de ambos ofrece una crónica objetiva de esos acontecimientos. Lucas relata el encuentro de Jerusalén como lo habría hecho uno de los dirigentes jerosolimitanos¹⁴⁸: para él, los actores principales son Pedro y Santiago (Hch 15,7-11.13-21), y a Bernabé y Pablo los despacha con una sola frase (15,12). Desde su propia perspectiva construye el relato, donde la decisiva contribución de Pedro (15,7-11) refleja la importancia central que Lucas dio al episodio de Cornelio (10,1-11,18) y el valor que para él tenía la aceptación por Pedro de Cornelio como el precedente determinante para toda la misión cristiana. Pablo, por su parte, recordaba como decisiva la propia contribución al acuerdo de no exigir que se circuncidaran los creyentes gentiles: el relato de Gál 2,1-10, predominantemente en primera persona (2,1.2.3.6.7.8.9.10), eclipsa casi por completo el papel de Bernabé (2,1.[5].9.[10]); Pablo era a través de quien Dios había obrado tan eficazmente, era la gracia a él otorgada la que había sido reconocida por la jerarquía de Jerusalén y era a él a quien se le había encomendado la evangelización de los incircuncisos (2,7-9). Pablo muestra aquí una descortesía que es solo en parte excusable a la luz del subsiguiente fallo de Bernabé (2,13); quizá este no había sido tan inflexible como Pablo en la

¹⁴⁷ Lake quedó impresionado al principio por la opinión de Ramsay, pero acabó rechazándola (*Beginnings* V, 199-204). Véase también Barrett, *Acts* II, xxxviii-xlii. Pese a las diferencias entre los dos relatos, Lüdemann, *Early Christianity*, 170-172, impugna decididamente la conclusión de Dibelius de que Lucas compuso Hch 15 basándose simplemente en el conocimiento de un conflicto sobre circuncisión de gentiles convertidos que surgió en Antioquía y fue dirimido en Jerusalén (*Studies*, 98). Lüdemann concluye que “hay un alto grado de fiabilidad histórica en los elementos de tradición subyacentes a Hch 15,1-35” (172). W. Kirchenschläger, “Die Entwicklung von Kirche und Kirchenstruktur zur neutestamentlichen Zeit”: *ANRW* 2.26.2 (1995) 1277-1356, presenta Gál 2,1-10 y Hch 15,1-29 en paralelo sinóptico (1333-1324).

¹⁴⁸ Cf. Haenchen, *Acts*, 461-463; Jervell, *Apq.*, 404.

crítica confrontación de 2,3-5, o cabe también que Pablo quisiera hacer olvidar que Bernabé y él habían ido a Jerusalén como representantes de la iglesia de Antioquía¹⁴⁹.

En cualquier caso, una vez reconocido que Lucas seguramente estaba recordando el acuerdo de Jerusalén desde una perspectiva diferente de la paulina, y que al parecer desarrolló su relato desde la perspectiva jerosolimitana o reflejándola de forma deliberada, se ve como muy probable que Hch 15 y Gál 2 sean versiones de un mismo acontecimiento, con solo el “decreto apostólico” como problema persistente¹⁵⁰.

c. La relación entre Pablo y Jerusalén

Hay otro factor que merece alguna atención y que puede hacernos más fácil ver, detrás de las perspectivas de Lucas y Pablo, el recuerdo compartido de una realidad común. Porque para apreciar mejor los acontecimientos subyacentes a Gál 2,1-10 es necesario tener en cuenta la susceptibilidad que muestra Pablo al describir su relación con Jerusalén¹⁵¹.

Ya hemos visto el contraste entre las referencias lucana y paulina de las relaciones de Pablo con Jerusalén después de su conversión¹⁵². Aquí señalaremos lo que él mismo dice haber hecho, “al punto”, después de ella, en Gál 1,16: “sin consultar ni a la carne ni a la sangre, sin subir a Jerusalén, donde estaban los apóstoles anteriores a mí, marché a Arabia”. Al negar la crítica de que él había recibido su evangelio de los apóstoles de Jerusalén, evidentemente considerados la fuente de autoridad por los que le hacían el reproche, Pablo estaba reconociendo, sin embargo, esa misma autoridad. El verbo “consultar” (*prosanatithēmi*) tenía el significado técnico de consultar con alguien reconocido como capacitado intérprete sobre el significado de algún signo: un sueño, augurio, portentoso o

¹⁴⁹ Martyn, *Galatians*, 209, “Bernabé era probablemente el principal responsable ante los jerosolimitanos” (Öhler, *Barnabas*, 70-72).

¹⁵⁰ Véase *infra*, § 27.3e.

¹⁵¹ En lo que sigue me sirvo de mi trabajo “The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2”, *NTS* 28 (1982) 461-478, reeditado en *Jesus, Paul and the Law*, 108-126 (nota adicional, 126-128). Debo mi percepción de “la dialéctica entre ser independiente de Jerusalén y ser reconocido por aquella jerarquía como el elemento básico de este importante texto” [Gál 1-2] a B. Holmberg, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles* (Lund: Gleerup, 1977), 14-34. Véase también R. Schäfer, *Paulus bis zum Apostelkonzil* (WUNT 2.179; Tübinga, Mohr Siebeck, 2004), 123-149, 175-180, 201-221.

¹⁵² Véase *supra*, § 25.5a.

cualquier otra cosa singular¹⁵³. Por eso tenía el sentido de “consultar con objeto de recibir una interpretación de fuente experta o autorizada”. La implicación es que esos apóstoles anteriores a Pablo eran las obvias autoridades a las que consultar, en el caso de que él hubiera considerado necesario hacerlo sobre el significado de su encuentro con Jesús el Mesías en el camino de Damasco.

El relato de Pablo de su primera visita a Jerusalén después de su conversión, aunque muy diferente del relato de Lucas (Hch 9,26-30), lleva a la misma deducción: Pablo había recibido su evangelio independientemente, “mediante una revelación de Jesucristo” (1,12), pese a lo cual creyó necesario “conocer a Cefas” (1,18). Eso, como ya hemos visto, habría incluido conocerlo como el líder entre los discípulos de Jesús y, según la tradición, gestor principal¹⁵⁴. Aquí, la cuestión es una vez más que casi a su pesar, Pablo, escribiendo posteriormente, tiene que reconocer la preponderancia de la jerarquía jerosolimitana (o al menos la petrina) y su dependencia de Pedro para mucho de su conocimiento del impacto producido por Jesús, que había hecho que Pedro se convirtiera en Cefas.

En cuanto a la segunda visita a Jerusalén, las diferencias entre Lucas y Pablo son similares, pero, de nuevo, detrás del relato de Pablo podemos percibir una realidad y una relación que a él no le resultaba del todo cómodo recordar en Gálatas. Lucas refiere que Pablo y Bernabé fueron nombrados por la iglesia de Antioquía para encabezar una delegación que sería enviada a Jerusalén a discutir la cuestión (de si se debía exigir la circuncisión a los gentiles convertidos) con los apóstoles y los ancianos (Hch 15,1-3)¹⁵⁵. En otras palabras, Pablo y Bernabé actuaban como emisarios y representantes de la iglesia de Antioquía. Pablo, por su parte, muestra interés en afirmar que él fue a Jerusalén “movido por una revelación” (Gál 2,2)¹⁵⁶, con lo cual, de hecho, declara (otra vez) su indepen-

¹⁵³ Por ejemplo, Diodoro Sículo narra un extraño incidente de la vida de Alejandro y cómo este “consultó con videntes en relación con el signo” (17.116.4); más detalles, en mi “Relationship”, 109-110, y *Galatians*, 67-69.

¹⁵⁴ Véase *supra*, § 25, nn. 209-211.

¹⁵⁵ Los que nombraron (*etaxan*) a Pablo y Bernabé (15,2) son “los hermanos” de 15,1, a los que dirige la palabra en 15,1b (“Si no os circuncidáis conforme a la costumbre mosaica, no podéis salvaros”). Esto podría sugerir que aquí se tenía *in mente* a los miembros gentiles de la iglesia antioquena, o incluso que esa iglesia se había vuelto tan predominantemente gentil que la advertencia de los que habían bajado de Judea iba dirigida realmente a toda la iglesia de Antioquía. En cualquier caso, 15,3 confirma que la delegación fue enviada por la iglesia como tal.

¹⁵⁶ En la hipótesis “Hechos 11 = Gálatas 2”, la “revelación” podría ser una alusión a la profecía de Ágabo (Hch 11,28).

dencia tanto de Jerusalén como de Antioquía. Lo primero es parte de su apología, que recorre Gál 1; lo segundo es coherente con el probable resultado de su confrontación posterior en Antioquía (§ 27.6). La razón de esa manera de manifestarse la sugiere el propio Pablo al declarar la finalidad de su visita: “les expuse el Evangelio que predico entre los gentiles... para saber si corría o había corrido en vano” (2,2). De esto se deduce que Pablo consideraba la aprobación de la jerarquía jerosolimitana decisiva para el éxito o el fracaso de su esfuerzo misionero¹⁵⁷. No era, por supuesto, que él albergase dudas sobre lo que predicaba, pues la verdad de su mensaje está sobradamente subrayada en el capítulo 1. Se trataba más bien de que “la verdad de su evangelio” incluía la continuidad de este con la esperanza de Israel y su cumplimiento (Gál 3,8); no temía sino que una eventual falta de reconocimiento de sus esfuerzos por parte de Jerusalén invalidara de hecho ese evangelio¹⁵⁸. Una vez más, pues, vemos a Pablo manteniendo un cuidadoso equilibrio entre conceder a los apóstoles de Jerusalén demasiada autoridad y negarles una autoridad que él necesitaba para sostener sus propias afirmaciones.

Resulta bastante sorprendente la áspera declaración de Gál 6,2. Mientras que Lucas se desentiende por completo de la postura de Pablo en Jerusalén (11,30) o pasa sobre ella de puntillas (15,12), Pablo hace saber que opuso una fuerte resistencia a los que propugnaban la circuncisión: no cedió en sumisión a “los falsos hermanos”, “ni por un momento” (2,5), y su postura fue reconocida y aceptada por Santiago, Pedro y Juan (2,6). Pero, nuevamente, el lenguaje de Pablo revela quizá más de lo que él pretendía:

En cuanto a los tenidos en algo —no viene al caso lo que fueran, Dios no hace acepción de personas—, ninguna cosa me añadieron.

En la fórmula que él utiliza (*hoi dokountes*, “los tenidos en algo”) hay un tono ligeramente despectivo (los tenidos en algo por otros; aquellos a

¹⁵⁷ Lo que él buscaba exponiendo su evangelio a los apóstoles de Jerusalén no era tanto la aprobación de estos, sin la cual su evangelio carecía de validez, como el reconocimiento de esa validez sin que su evangelio perdiera eficacia” (“Relationship”, 116; véase también mi *Galatians*, 93-94; Beth, *Galatians*, 86 n. 268; R. E. Brown / J. P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (Londres: Chapman, 1983): “Pablo, pese a defender tanto su independencia, no puede ocultar el hecho de que la cuestión es trasladada a Jerusalén para que allí se decida” (37); Taylor, *Paul*, cap. 4; C. K. Barrett, “Paul and Jerusalem”, *On Paul: Essays on His Life, Work and Influence in the Early Church* (Londres: Clark, 2003), 1-26; Wedderburn, *History*, 106-107.

¹⁵⁸ Cf. Longenecker, *Galatians*, 48-49.

los que otros consideran importantes)¹⁵⁹. El inciso confirma esa impresión. Pablo reconoce la preeminencia de ellos en la iglesia de Jerusalén: “lo que fueran”, presumiblemente, hace referencia a su papel entre los discípulos de Jesús y en el establecimiento de esa iglesia. Pero también afirma que su anterior preeminencia ahora (tiempo presente) no viene al caso, dando a entender, un tanto desdeñosamente, que dispensarles demasiado respeto sería contrario a la voluntad de Dios¹⁶⁰. En otras palabras, Pablo da muestras de haber pasado de valorar mucho la autoridad de los apóstoles (aceptándolos como “columnas”) a considerar esa autoridad desde una perspectiva más crítica y reticente.

La tensión existente dentro de la postura de Pablo es espectacular. Por un lado, Pablo admite abiertamente (2,2) que la decisión de la jerarquía jerosolimitana ha sido crucial. Él quería que los dirigentes de Jerusalén decidieran con plena autoridad, a fin de poder remitirse a esa autoridad, que tanto peso tenía para otros¹⁶¹. Pero al mismo tiempo pretendía dejar claro que ya no reconocía esa autoridad sobre él ni sobre su misión. Evidentemente, algo había sucedido entre la consulta en Jerusalén y la escritura de la carta. No hace falta una gran agudeza para entrever que, probablemente, ese “algo” era el incidente en Antioquía (2,11-14) y el subsiguiente intento de echar a perder la obra de Pablo en Galacia (1,6-9). Es particularmente llamativo, además, que, en el mismo versículo (2,6) donde indica con claridad la fundamental decisión tomada en Jerusalén (¡y da a entender su dependencia de ella!), Pablo ponga empeño en afirmar que la autoridad de los que han tomado esa decisión ya no cuenta nada para él¹⁶².

Estas connotaciones de Gál 1-2 son una de las razones por las que es difícil una secuencia formada por Gál 2,10 (= Hch 11,30) y el Concilio

¹⁵⁹ Véase Betz, *Galatians*, 86-87: “La expresión permite a Pablo reconocer el papel que, *de facto*, juegan ‘los hombres tenidos en algo’, sin renunciar a su posición teológica de que Dios y Cristo son la única autoridad subyacente a su evangelio (cf. 1,1.12.15-16)” (87).

¹⁶⁰ La metáfora (“Dios no hace acepción de personas”) es principalmente la de Dios como juez y podría implicar algún intento de soborno o de obtener su favor con medios indebidos (para referencias, véase § 33 n. 106). “La frialdad de Pablo es manifiesta” (Wedderburn, *History*, 106).

¹⁶¹ “Lo dificultoso de la posición de Pablo era que, si quería que los apóstoles ‘columnas’ aceptasen su visión del Evangelio y su vocación, él tenía que reconocer la autoridad de ellos para lograr esa aceptación” (Dunn, *Partings* [2006], 170).

¹⁶² Por lo que respecta a los “hombres ‘tenidos en algo’, este versículo (Gál 2,6) más que ningún otro declara que su autoridad es un *adiaphoron*... Él utiliza aquí [la doctrina de los *adiaphora*] como un principio destinado a relativizar la autoridad de los apóstoles de Jerusalén” (Betz, *Galatians*, 54).

de Jerusalén (Hch 15). En su Carta a los Gálatas, Pablo parece haber trazado con firmeza una línea entre él y la jerarquía jerosolimitana, incluso haber “quemado las naves” en lo tocante a sus relaciones con Jerusalén. Lo cual parece cuando menos extraño, a la vista de cómo Lucas describe a un Pablo que acepta sumisamente la dirección de Santiago en Hch 15,22-30 (confróntese con Gál 2,12-14). Lo más probable, me parece, es que Pablo escribiera Gálatas después de haber alcanzado en Jerusalén un acuerdo definitivo, que él considerase como una autorización para proseguir su misión apostólica sin necesidad de remitirse más a aquella jerarquía¹⁶³.

d. El acuerdo alcanzado en Jerusalén (según Pablo)

El encuentro referido en Gál 2,1-10 fue al parecer muy tenso y pudo tomar un giro muy diferente del esperado por Pablo. En su reunión con los apóstoles de Jerusalén se habían infiltrado “falsos hermanos”, aunque quizá los apóstoles los consideraban verdaderos, tanto más si el encuentro era privado, como indica 2,2¹⁶⁴. Pablo califica a esos hermanos de “falsos”, presumiblemente por la misma razón que le había inducido a describir como “otro evangelio” el mensaje de los misioneros que estaban perturbando a los gálatas convertidos (Gál 1,6) y al igual que luego tilda de “falsos apóstoles” a otros misioneros introducidos en Corinto (2 Cor 11,13). Es decir, eran cristianos, judíos creyentes en Jesús, sin duda bautizados en su nombre; el empleo de las palabras “hermanos”, “evangelio” y “apóstoles” en estos contextos no puede tener otro sentido. Ahora bien, los aludidos tenían una idea muy distinta de lo que se debía exigir a los gentiles convertidos. El lenguaje de Pablo es polémico y no esconde su animosidad contra ellos, pero, aun censurándolos (“falsos”), les reconoce el derecho a manifestarse sobre la cuestión en debate (“hermanos”)¹⁶⁵.

¹⁶³ Véase la sección siguiente (§ 27.3d).

¹⁶⁴ La palabra que emplea Pablo (*pareisaktous*: “infiltrados, introducidos secretamente”, de *pareisagō*) es un término raro (véase Betz, *Galatians*, 90 n. 305) y probablemente indica una acción iniciada por otros; de modo que Santiago acaso sirvió de apoyo a los creyentes judíos más tradicionalistas. O bien esa palabra podría hacer referencia a la entrada de los “falsos hermanos” en la secta de Jesús, con la oración final “para espiar la libertad que tenemos”, aludiendo a la reunión misma.

¹⁶⁵ Los “falsos hermanos” de Gál 2,4 pueden ser identificados de la manera más natural con “algunos de la secta de los fariseos que se habían hecho creyentes” (Hch 15,5). Pablo debía de conocer bien su actitud, por haber estado “dentro” (Gál 1,13-14; Flp 3,6). Lüdemann nos recuerda que los “falsos hermanos” siguieron siendo miembros de la iglesia de Jerusalén, a pesar del acuerdo alcanzado en la conferencia de Jerusalén (*Opposition*, 36).

Cualesquiera que fueran las circunstancias precisas, el principal asunto que iba a estar sobre el tapete era la circuncisión. Pablo y Bernabé habían traído con ellos a Tito, un griego convertido, y los “falsos hermanos”, evidentemente, consideraban que lo que se decidiera sobre él iba a servir para los demás casos¹⁶⁶. El lenguaje de Pablo en 2,3 indica claramente un intento de los “falsos hermanos” de “forzar” la circuncisión de Tito. Pero, por supuesto, eso no significa que Pablo consintiera en ello (Tito no pudo ser “forzado”)¹⁶⁷, pues lo contrario habría sido totalmente incompatible con 2,5¹⁶⁸. En cada una de sus apariciones en Gálatas, el verbo *anankazó* (“forzar”, “obligar”) hace referencia a presión ejercida por el ala más tradicionalista en relación con los convertidos gentiles (2,14; 6,12). Lo más verosímil, pues, es que no fueran los *apóstoles de Jerusalén* quienes ejercieran tal presión. Ahora bien, aquí conviene matizar: los apóstoles de Jerusalén trataron de que Pablo accediera a la exigencia de los “falsos hermanos”, pero sin insistir (sin “forzar”); estaban de acuerdo con la petición, pero reconocían la fuerza de los argumentos en contra presentados por Pablo¹⁶⁹. Por supuesto, podían haber insistido, y era tal su autoridad dentro de la secta de Jesús que a Pablo le habría sido difícil, si no muy perjudicial, rechazar su petición.

Lo cierto es que Pablo resistió, y la primera persona del plural indica que Bernabé se mostró también resuelto en esa coyuntura. La línea de la

¹⁶⁶ Es cercano el paralelo con el caso de Izates de Adiabene. Después de haberle sido dicho que no necesitaba circuncidarse para hacerse judío, Izates se encuentra con Eleazar, más escrupuloso, quien se dirige a él con razones probablemente muy similares expresadas por los “falsos hermanos”: “En tu ignorancia, oh rey, infringes del modo más grave la Ley y, por lo tanto, ofendes a Dios. Pues no solo debes leer la Ley, sino también, y en mayor medida, hacer lo que está ordenado en ella. ¿Por cuánto tiempo vas a seguir incircunciso? Si todavía no has leído la ley concerniente a esta cuestión, léela ahora y así sabrás qué enorme impiedad estás cometiendo” (Josefo, *Ant.*, 20.40-45). Watson sigue un camino solitario al argumentar que la preocupación por el asunto de la circuncisión no surgió hasta el incidente de Antioquía (Gál 2,11-14) (*Paul, Judaism and the Gentiles* [2007], 103-107).

¹⁶⁷ Así, señaladamente, Weiss, *Earliest Christianity*, 270-272; K. Lake, “The Apostolic Council of Jerusalem”, *Beginnings* V, 197. A. D. Nock, *St. Paul* (Oxford: Oxford University, 1938, 1946), supone que “Tito, bajo presión, pero por propia iniciativa y sin consultar a Pablo, se hizo circuncidar en la esperanza de mejorar la difícil situación” (109).

¹⁶⁸ Véase, por ejemplo, Longenecker, *Galatians*, 50; Barrett, “Paul and Jerusalem”, 6-7.

¹⁶⁹ “Los consejos de los apóstoles de la circuncisión son la roca sumergida contra la que se estrella la gramática de la frase” (Lightfoot, *Galatians*, 105-106). El entrecortado hilo de pensamiento de Pablo ha sugerido otras explicaciones; véase mi *Galatians*, 97.

contraargumentación es clara en 2,7-9 y ya ha sido indicada (§ 27.2b): la gracia de Dios había probado ser tan manifestamente eficaz con los convertidos gentiles de Pablo y Bernabé que resultaba ya superflua una circuncisión concebida para lograr ese mismo fin. Con la mirada puesta en los gálatas, Pablo enfoca el argumento desde la perspectiva de la libertad (2,4), que, obviamente, es libertad con respecto a los requerimientos de la Ley (5,1). Cabe dudar, sin embargo, de que realmente plantease el argumento en esos términos en el Concilio de Jerusalén; a juzgar por Sant 1,25 y 2,12 (“la ley de la libertad”), Santiago se habría sentido molesto ante ese razonamiento. Además, el lenguaje deja percibir más la perspectiva de Pablo el cristiano que la de Saulo el fariseo¹⁷⁰. En cualquier caso, Gál 2,7-9 implica que la consideración decisiva era la innegable gracia y obra de Dios en los gentiles y entre ellos a través de Pablo¹⁷¹. Lo importante, centrándonos más en la cuestión, es la declaración “los tenidos en algo ninguna cosa me añadieron” (2,6)¹⁷². La autoridad que tenían los apóstoles de Jerusalén fue ejercida a favor de Pablo. No es clara la precisa referencia del verbo “añadir”; lo cierto es que Tito *no* fue circuncidado, y los apóstoles “columnas” consintieron formalmente¹⁷³ en que el Evangelio pudiera predicarse a los gentiles sin exigencia de que se sometieran a la circuncisión los que lo aceptaran e hicieran un compromiso de fe en Jesús el Mesías¹⁷⁴.

No debemos subestimar lo admirable de la decisión tomada¹⁷⁵; que judíos dirigentes de una secta mesiánica aceptaran en términos formales que

¹⁷⁰ Sobre el tema de la libertad en Pablo, véase mi *Theology of Paul*, 328, 388-389, 434-435, 658-661.

¹⁷¹ Martyn cree que 2,7-8 contiene el núcleo de un acuerdo anterior entre Pablo y Pedro, alcanzado en la primera visita de Pablo a Jerusalén (1,18) (*Galatians*, 212). Pero ¿había emprendido alguna misión antes de ese encuentro (cf. *supra*, 25.5b)? Y más al caso: si la había emprendido, ¿había obtenido la clase de aprobación manifiesta de Dios que tan claramente alcanzó su subsiguiente actividad evangelizadora, aprobación sin la cual difícilmente se le habría concedido el reconocimiento que vemos en 2,7-9? (¿Y por qué no se ha conservado recuerdo de ello?)

¹⁷² Como en Gál 1,1.12.16-17.18-20, la firme aserción de Pablo en 2,6 parece dirigida contra una diferente opinión del acuerdo alcanzado en Jerusalén: “ninguna cosa me añadieron” (*prosanatiithēmi*) suena a rechazo de la tradición usada por Lucas en Hch 15,28 (la decisión de “no imponer [*epithēmi*] más cargas que las indispensables”).

¹⁷³ Sobre 2,7-9 como acuerdo formal, véase Bruce, *Paul*, 153-154; Betz, *Galatians*, 97-98; otra bibliografía en Schnelle, *Paul*, 127 n. 19. “La mano derecha de la amistad” (Gál 2,9) indica un acuerdo establecido formalmente y no tan solo un acuerdo privado o una expresión de buena voluntad; véase en especial J. P. Sampley, *Pauline Partnership in Christ* (Filadelfia: Fortress, 1980), cap. 3; cf. también mi *Galatians*, 110-111.

¹⁷⁴ Véase Kraus, *Zwischen Jerusalem und Antiochia*, 139-141.

¹⁷⁵ Cf. Wilkens, *Theologie* 1/2.266-271.

ya no fuera exigible la circuncisión a los gentiles que quisieran ser considerados miembros plenos de esa secta (¡a pesar de Gn 17,9-14!) es sencillamente asombroso. Anomalías como la de los “temerosos de Dios” adheridos a sinagogas de la diáspora, o incluso casos excepcionales como los de Cornelio (Hch 10-11) e Izates (*Ant.*, 20.38-42), podían admitirse por cuanto su falta de circuncisión no llegaba a ser una cuestión pública o de principio. Pero Pablo, bien de manera deliberada o bajo la presión de los “falsos hermanos”, había tenido la temeridad de hacer de Tito un caso que sentaba precedente. Y la jerarquía de Jerusalén, aunque sin mucho convencimiento, le había dado su apoyo¹⁷⁶. La clara doctrina escriturística y la tradición histórica habían sido arrinconadas a la luz de acontecimientos percibidos como obra de Dios.

En su narración del histórico acuerdo, Pablo, naturalmente, ocupa el centro de la escena, dejando en la sombra (2,6), con sus comentarios más bien despectivos, a los apóstoles “considerados como columnas” (Gál 2,9). Pero no debemos restar mérito a Santiago, Pedro y Juan. Porque sin su aquiescencia a la pretensión de Pablo, sin su reconocimiento de la misión a los gentiles, la apertura misionera del naciente movimiento cristiano se habría malogrado, o habría dejado de ser atractiva para temerosos de Dios que no querían llegar a la circuncisión, o, quizá más probablemente, esa rama del movimiento abierta a los gentiles se habría convertido en una secta renegada, *de facto* independiente tanto del judaísmo del que procedía como de los cristianos judíos¹⁷⁷. La decisión que ellos tomaron entonces, aunque fuera de mala gana, resultó absolutamente crucial¹⁷⁸. Y en particular Santiago, quien con frecuencia es visto como una figura un tanto

¹⁷⁶ alguna dubitación podría percibirse en el hecho de que mientras que la misión de Pedro es designada como “el apostolado (*apostolên*) de la circuncisión”, la de Pablo figura solo como “para los gentiles” (sin repetir *apostolên*) (2,8). “El acuerdo debió de reconocer el apostolado de Pedro, pero dejó a Pablo sin un título específico” (Betz, *Galatians*, 82, 98). “La clase de reconocimiento que Pablo obtuvo en esa conferencia de Jerusalén pudo ser fácilmente malentendida o representada de manera inadecuada” (Bruce, *Paul*, 155). “Gál 2,9 no contiene ningún reconocimiento del apostolado de Pablo, sino que habla simplemente de la misión de Pablo a los gentiles” (Lüdemann, *Opposition*, 37). “Inequivocamente, deja sin otorgar un carácter apostólico formal a los esfuerzos de Pablo” (Martyn, *Galatians*, 203).

¹⁷⁷ Cf. B. J. Malina / J. H. Neyrey, *Portraits of Paul: An Archaeology of Ancient Personality* (Louisville: Westminster John Knox, 1996): “En una sociedad marcada por el sentido de la honra/vergüenza como era aquella en la que vivía Pablo, las atribuciones de honor y prioridad requerían siempre reconocimiento público, para que no quedaran como afirmaciones ridículas conducentes a la vergüenza” (47).

¹⁷⁸ “Este reconocimiento de la misión gentil antioquena era algo asombroso y honra sobremanera a los hombres de Jerusalén” (Haenchen, *Acts*, 467).

sinistra en la descripción que hace Pablo de los acontecimientos (2,12), era acreedor al aplauso de los cristianos gentiles. Porque aunque obviamente estaba más próximo al extremo tradicionalista del espectro cristiano, no tenía inconveniente en reconocer la gracia divina aun cuando se manifestase de manera inesperada, ni en aceptar una lógica de gracia que él encontraba probablemente incómoda en muchas de sus implicaciones¹⁷⁹.

De Gál 2,1-10 podemos entresacar solo otros dos elementos del compromiso alcanzado en Jerusalén. El acuerdo formal como tal es referido muy brevemente: los apóstoles columnas “nos dieron a mí y a Bernabé la mano derecha de la amistad, que [literalmente] nosotros a/para los gentiles, y ellos a/para la circuncisión” (*hēmeis eis ta ethnē, autoi de eis tēn peritomēn*). Esto suele verse como una división de la responsabilidad misionera, y lo que se debate principalmente es si tal división era geográfica o étnica (“nosotros a los gentiles, ellos a la circuncisión”)¹⁸⁰. Pero ninguna de las dos interpretaciones es satisfactoria, puesto que había muchos más judíos en la diáspora que en la tierra de Israel¹⁸¹, y dado que la táctica misionera normal de Pablo era probablemente llegar a los gentiles a través de las sinagogas de la diáspora, a las que asistían gentiles temerosos de Dios. La ausencia de verbo en los breves términos del acuerdo y la amplitud se-

¹⁷⁹ Murphy-O'Connor supone que las principales razones de la aquiescencia de Santiago en el acuerdo de Gál 2,6-9 fueron de carácter político y práctico: “no era momento de insistir en cuestiones de principio” (Murphy-O'Connor, *Paul*, 138-141). Véase *infra*, 36.1b.

¹⁸⁰ Véase, por ejemplo, el estudio de Betz, *Galatians*, 100; Bruce, *Galatians*, 124-125; Longenecker, *Galatians*, 58-59; Murphy-O'Connor, *Paul*, 142-144; Schnabel, *Mission*, 992-1000. Painter opina que *ethnē* no se usa aquí exclusivamente para los gentiles y que Pablo debía de entender que el acuerdo hacía referencia a una misión universal a “las naciones”, incluidos los judíos (*Just James*, 61-67), pero es claramente el sentido de “gentiles” el que se percibe en las apariciones de *ethnē* a lo largo de Gál 1-2 (Gál 1,16; 2,2.8, y de la manera más manifiesta en 2,12.14-15). Por eso, la dimensión de la misión paulina de ir “a los gentiles = la incircuncisión” (2,7-8) es la que también está presente en 2,9.

¹⁸¹ Hay debate sobre las respectivas poblaciones judías de la diáspora y de Israel/Palestina durante este período. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Vol. 1: *Ancient Times*, parte 1 (Nueva York: Columbia University, 1937, ²1952), calcula en dos millones la población judía de Palestina, y en cuatro millones los judíos de todo el Imperio romano, Palestina aparte. Tcherikover recoge diversas estimaciones (*Hellenistic Civilization and the Jews*, 504-505). “Para muchos es un hecho sorprendente que en tiempos de Pablo hubiera más judíos viviendo en el mundo griego que en Palestina. Pero todos los expertos están de acuerdo en esta conclusión... Algunos piensan que la razón era de cinco a uno; otros, incluso, que de diez a uno” (S. Sandmel, *The Genius of Paul: A Study in History* [1958; Filadelfia: Fortress, 1979], 10). Véase también § 29.5b, *infra*.

mántica de la preposición utilizada (*eis*)¹⁸² sugieren una división muy general de la labor misionera: Pablo y Bernabé dirigirían su actividad a/para/en relación con los gentiles, mientras que Pedro, Santiago y Juan la dirigirían a/para/en relación con los judíos¹⁸³. Y como a la sazón Pablo y Bernabé representaban de hecho los intereses de la iglesia de Antioquía¹⁸⁴, predominantemente gentil, quizá deberíamos ver en el acuerdo de Jerusalén un reconocimiento formal del papel de cada parte: Antioquía representaría los intereses de la misión a los gentiles (de la que había sido la principal patrocinadora) y del creciente número de convertidos de la gentilidad, encargándose de la supervisión de todo ello; y Jerusalén representaría los intereses y ejercería la supervisión de la misión a los judíos y del también creciente número de ellos que se estaban haciendo miembros de la nueva secta (cf. Hch 21,20). Esta interpretación del acuerdo de Gál 2,9 ayudaría a explicar la posterior actitud de Pablo respecto a lo que él consideraba intromisiones en sus responsabilidades tal como habían sido estipuladas en Jerusalén¹⁸⁵.

Pablo recuerda también una condición no integrada en el acuerdo formal, sino impuesta por la jerarquía de Jerusalén más bien con carácter suplementario: “solamente (*monon*) que debíamos tener presentes a los pobres” (2,10). “Los pobres” hace, sin duda, referencia a aquellos cuya falta de recursos dificultaba su mantenimiento incluso a nivel de subsistencia, y probablemente, en especial, a los de Jerusalén¹⁸⁶. La preocupación activa por los pobres era, claro está, característica de la Ley y la tradición judía¹⁸⁷.

¹⁸² Véase BDAG, 288-291: (5) “[*eis*] indica un punto de referencia específico, para, a, con respecto a, en relación con” (291).

¹⁸³ Cf. Hahn: “La decisión... no denota una división en dos campos de misión, ni significa que una parte deba dedicarse solo a los gentiles y la otra solo a los judíos; más bien, indica a quiénes dedicará cada parte de manera preferente su actividad misionera” (*Mission*, 81).

¹⁸⁴ Véase *supra*, § 27.3b-c.

¹⁸⁵ Gál 2,11-14 (véase *infra*, 27.4); 2 Cor 10,13-16 (*infra*, § 29.4b).

¹⁸⁶ Esto concuerda con otros datos o con lo que podemos deducir de ellos: los problemas en el sistema de asistencia a los pobres en la iglesia jerosolimitana (Hch 6,1); lo referido sobre una gran hambre en Jerusalén (11,29); la subsiguiente colecta de Pablo para “los pobres entre los santos de Jerusalén” (Rom 15,26); véase § 23.2d, *supra*. No parece que la expresión “los pobres” fuera utilizada como una designación global para los cristianos de Jerusalén; véanse, por ejemplo, los datos ofrecidos por Longenecker, *Galatians*, 59. El deber de “tener presentes” a los pobres podría incluir una preocupación por ellos de carácter más general (Taylor, *Paul*, 116-122), pero el sentido principal de esta cláusula adicional era el de prestación de ayuda económica.

¹⁸⁷ Dt 24,10-22; Sal 10,2.9; 12,5; 14,6, etc.; Is 3,14-15; 10,1-2; 58,6-7; Am 8,4-6; véase también *IDB* III, 843-844.

Pero, más en concreto, la limosna se entendía dentro del judaísmo como una expresión central y básica de la justicia según la alianza¹⁸⁸; de hecho, había cierta sinonimia entre “limosna” y “justicia”¹⁸⁹. Por eso la ayuda a los pobres era considerada particularmente importante en el caso de los temerosos de Dios, es decir, los adeptos gentiles que (por el momento) habían declinado la circuncisión, de los que Cornelio era un clásico ejemplo (Hch 10,2.4)¹⁹⁰. Pero además la expectativa de la peregrinación de prosélitos escatológicos al monte Sión incluía la idea de que ellos irían llevando dones¹⁹¹. Esto sugiere que la única condición añadida al acuerdo de Jerusalén era de particular importancia para los tradicionalistas que aceptaron el convenio¹⁹². Porque si a los gentiles no se les exigía la circuncisión, ¿qué otra cosa les uniría al pueblo de Dios? La justicia de la limosna, por lo que tenía de expresión de la piedad pactal, era precisamente ese vínculo. Si Pablo y Bernabé se comprometían a inculcar ese sentido de obligación entre aquellos a los que representaban (los creyentes gentiles), sería una garantía de aceptación por esos creyentes de los deberes tradicionales derivados de la alianza, y ello ayudaría a los creyentes tradicionalistas judíos a reconocer que el hecho de que los creyentes gentiles quedaran incircuncisos no los inhabilitaba como miembros del pueblo de la alianza¹⁹³.

En suma, probablemente debemos ver en el acuerdo de Jerusalén un elemento de compromiso (como sucede tantas veces en acuerdos negocia-

¹⁸⁸ Dn 4,27; Eclo 3,30; 29,12; 40,24; Tob 4,10; 12,9; 14,11.

¹⁸⁹ En los LXX, *eleēmosynē*, “acción bondadosa, limosna, donación compasiva”, se utiliza frecuentemente para traducir el hebreo *sedeq/šdaqah*, “justicia” (G. Schrenk, *diakosynē*, TDNT II, 196). Para la tradición rabínica posterior, véase Str-B IV, 536-558; R. Garrison, *Redemptive Almsgiving in Early Christianity* (JSNTS 77; Sheffield: JSOT, 1993), 52-59; por ejemplo, el midrás a Dt 15,9 explica: “Ten cuidado de no negarte a ser caritativo, porque el que se cierra a la caridad entra en la misma categoría que los idólatras y arroja de sí el yugo del cielo, causando ser llamado ‘malvado’, es decir, ‘sin yugo’”.

¹⁹⁰ Véase K. Berger, “Almosen für Israel. Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte”: NTS 23 (1976-77) 180-204, particularmente 183-192; cf. W. Schmithals, “Probleme des ‘Apostelkonzils’ (Gal 2,1-10)”, en *Paulus, die Evangelien und das Urchristentum* (Leiden: Brill, 2004), 5-38.

¹⁹¹ Véase *infra*, § 33 n. 364. “La misión a los gentiles y la colecta destinada a Jerusalén son partes integrantes del acontecimiento escatológico para Israel” (B. Beckheuer, *Paulus und Jerusalem. Kollekte und Mission im theologischen Denken des Heidenapostels* [Frankfurt: Lang, 1997] 57-97, especialmente 85).

¹⁹² El empleo de “tener presentes” podría ser también significativo, no estando lejos las connotaciones culturales (O. Michel, TDNT V, 682).

¹⁹³ Relacionando 2,10 con la tradición griega del intercambio en beneficio recíproco, S. Joubert, *Paul as Benefactor* (WUNT 2.124; Tübinga: Mohr Siebeck, 2000), 91-103, tiene demasiado poco en cuenta este aspecto teológico del acuerdo.

dos entre partes enfrentadas). La jerarquía de Jerusalén, habiendo reconocido la misión de Pablo (aunque dubitativamente) y cedido en el asunto de la circuncisión de los gentiles (seguramente de mala gana), trató de salvaguardar el principio de que el pacto establecido con Dios había impuesto obligaciones al pueblo de la alianza que no podían ser soslayadas y que los gentiles que llegasen debían cumplir las expectativas proféticas. Pablo (y Bernabé), por su parte, habiendo alcanzado su objetivo principal, no tuvieron inconveniente en aceptar una obligación que, de todas formas, querían mantener¹⁹⁴.

El problema era, como pronto iba a quedar de manifiesto, que la jerarquía jerosolimitana probablemente pensó que la disposición adicional salvaguardaba una cuestión de principio: la obligación de todos los creyentes en Jesús el Mesías de practicar la justicia en el sentido indicado en la Torá, una actitud que ha sido resumida en la expresión “nomismo pactal”¹⁹⁵, y que la justicia de la Ley definía aún a la secta de Jesús como parte del pueblo de la alianza. Pablo entendía el acuerdo (los creyentes gentiles, exentos de la circuncisión) como superación de la idea de que era necesaria toda práctica destinada a separar a los judíos de los gentiles, pero consideraba muy distinta la obligación de “tener presentes” a los pobres, viéndola como una herencia de la Escritura y de la tradición, que él seguía aceptando y sosteniendo de buena gana¹⁹⁶.

Curiosamente, Pablo no menciona nada que se hubiera dicho sobre otra obligación muy importante, derivada de la alianza, y que funcionaba como señal de identidad judía: lo prescrito respecto a comer con gentiles¹⁹⁷. Este

¹⁹⁴ Bruce encuentra aquí apoyo para la hipótesis “Hechos 11 = Gálatas 2”: en Gál 2,10 se alude a la razón por la que Pablo y Bernabé habían ido a Jerusalén (a entregar lo recogido en la colecta en previsión del hambre). Y traduce: “‘Solamente’, dijeron ellos, ‘por favor, seguid teniendo presentes a los pobres’; y, en efecto, yo puse todo interés en hacerlo así” (*Paul*, 156; véase también su *Galatians*, 126-127). Pero, puesto que la petición iba dirigida a Bernabé y Pablo, y puesto que la visita con la colecta contra el hambre parece realizada por ambos, la vuelta en esa frase al singular (“yo puse todo interés en hacerlo así”) hay que verla más bien como una referencia a que Pablo continuó con la práctica tradicional judía (y de Jesús) de preocupación por los pobres (ahora independientemente de Bernabé), preocupación de la que es prueba el tiempo dedicado a hacer la colecta (véase *infra*, § 33.4).

¹⁹⁵ Esta expresión fue introducida por E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Londres: SCM, 1977), para catalogar la soteriología del judaísmo palestino (75, 236).

¹⁹⁶ Wander opina que el modelo basado en la limosna, en vez del determinado por los requerimientos de la pureza ritual, era el que servía a Pablo para relacionar sus iglesias con la misión petrina (*Trennungsprozesse*, 196-204).

¹⁹⁷ “Solamente (Gál 2,10): a menos que descartemos esta palabra, tendremos que inferir que en ese encuentro no se dijo nada —o al menos no se decidió nada— sobre

olvido –si fue tal– resulta de gran trascendencia en el episodio subsiguiente, el de la confrontación en Antioquía.

En resumen, el acuerdo de Jerusalén consta de tres elementos:

- La división formal de responsabilidades: la misión a/para los circuncisos y la misión a/para los incircuncisos (Gál 2,9).
- El reconocimiento implícito de la validez de una misión a los gentiles que no les exigía la circuncisión (2,5-8).
- La disposición adicional sobre continua vigencia de la obligación pactal de auxiliar a los pobres (2,10).

e. El acuerdo alcanzado en Jerusalén (según Lucas)

La versión lucana del acuerdo de Jerusalén difiere de la paulina en grado considerable. El precedente determinante lo proporciona el encuentro de Pedro con Cornelio (15,7-9)¹⁹⁸, en vez del éxito de la misión de Pablo (Gál 2,7-9). La intervención de Pablo y Bernabé es simplemente confirmatoria (Hch 15,12). Y el decisivo papel de asegurar la aceptación del precedente es atribuido a Santiago (15,13-21), en vez de a la resistencia de Pablo a los “falsos hermanos”.

La resolución dictada por Santiago se centra en un nuevo precedente, este con origen en la Escritura (15,16-16), en el texto de Am 9,11-12:

Después volveré y reconstruiré la tienda de David, que está caída; reconstruiré sus ruinas y la levantaré de nuevo, para que el resto de la humanidad busque al Señor, incluidos todos los gentiles entre los que ha sido pronunciado mi nombre.

Lo más notable es que las salvedades que acompañan el acuerdo a modo de cláusula suplementaria (15,20), frecuentemente denominadas “el documento apostólico”¹⁹⁹, son más extensas que la exhortación a “tener presentes” a los pobres recordada por Pablo en Gál 2,10:

comidas compartidas por judíos y cristianos gentiles, y a estos últimos no les fue impuesto ningún decreto de abstención” (Barrett, “Paul and Jerusalem”, 11).

¹⁹⁸ Con referencia a 10,1–11,18; véase *supra*, § 26,3–4.

¹⁹⁹ Sobre los auténticos términos del “decreto apostólico” hay cierta confusión en la tradición textual (véase el estudio de Metzger, *Textual Commentary*, 429-434; Garrett, *Acts II*, 735-736), aunque esa misma confusión es un recordatorio de que las condiciones de asociación se siguieron debatiendo y revisando durante el período en el que, como podemos inferir, el “decreto apostólico” desempeñó un papel vital como la base de las iglesias mixtas. Véase también P. Borgen, “Catalogues of Vices, the Apostolic Decree, and the Jerusalem Meeting”, *Early Christianity*, 233-251.

Los gentiles que se conviertan a Dios se abstendrán de cosas contaminadas por (el contacto con) ídolos²⁰⁰, de la fornicación (*porneia*)²⁰¹, de lo estrangulado (*pniktōn*)²⁰² y de la sangre²⁰³.

²⁰⁰ El nombre *alisgēmata* (“cosas contaminadas”) solo aparece aquí en la Biblia, pero presumiblemente equivale a “lo que ha sido sacrificado a ídolos” (*eidōlothya*) de la carta correspondiente (15,29; 21,25, y, en Pablo, 1 Cor 8,1-10; 10,19.28 [v. 1.]; también Ap 2,14.20). La referencia, pues, es al hecho de que en la mayor parte de las ciudades la carne que se vendía en el mercado procedía principalmente de los templos locales y de los sacrificios ofrecidos en ellos (al igual que en el templo de Jerusalén solo una parte del animal se empleaba en las ceremonias). Además, en la mayoría de las casas paganas, antes de empezar a beber vino, se hacía una libación a algún dios o diosa. En ambos casos, el problema para los devotos judíos era que la carne o el vino se había consagrado a un ídolo y su ingestión invalidaría (por la impureza contraída) la dedicación al único Dios (Éx 34,15-16). El temor a tener algo que ver con la idolatría era un determinante principal de la conducta social de los judíos por la importancia suprema de los dos primeros mandamientos (Éx 20,3-6); todo un tratado de la Misná fue dedicado posteriormente a la cuestión (*Abodah Zarah*). Estrictamente aplicada, la norma prohibía la mayoría de las relaciones sociales con gentiles e impedía que los judíos desempeñasen muchos cargos y participasen en muchas ceremonias civiles. El cuidado con el que Pablo aborda la cuestión en 1 Cor 8-10 indica lo delicada que era en las iglesias primitivas (véase *infra*, § 32.5e).

²⁰¹ *Porneia* (también 15,29 y 21,25) indica no solo adulterio o fornicación, sino cualquier clase de licencia sexual, aunque en este contexto hace especial referencia a unión sexual dentro de lo prohibido (Lv 18,6-18) (véase especialmente Fitzmyer, *Acts* 557-558). Como indica la acusación del propio Pablo (desde una perspectiva judía) contra la humanidad (Rom 1,22-27), se daba por supuesta una relación entre idolatría y licencia sexual (por ejemplo, Jr 3,6-8; Ez 16,15-46; Sab 14,12; *TestRub* 4,6-8; Ap 2,14.20). A este respecto, el pecado de Israel con la adoración del becerro de oro en el Sinaí era recordado como una terrible advertencia (Éx 32,6; 1 Cor 10,7-8). Regularmente, Pablo previene contra la *porneia* a sus convertidos (por ejemplo, 1 Cor 6,11.13.18; 7,2; 2 Cor 12,21; Gál 5,19; Col 3,5). Como se desprende de todas estas referencias, la causa fundamental de la prohibición no era una mentalidad mojigata y estrecha de miras, sino el reconocimiento realista de que esa falta de autocontrol solía conducir también a otros excesos y vicios.

²⁰² La presencia de *pniktos* en el decreto ha ocasionado mucha discusión; véase, por ejemplo, Wilson, *Luke and the Law*, 88-101; A. J. M. Wedderburn, “The Apostolic Decree: Tradition and Redaction”: *NovT* 35 (1993) 362-389. El término probablemente significa “estrangulado, ahogado hasta morir”, aunque solo se encuentra aquí (y en 15,29 y 21,25) en griego bíblico, y solo en estos pasajes en tal sentido en griego secular. Aquí alude a las prohibiciones de la Ley judía respecto a comer la carne de animales que no han sido debidamente desangrados (Gn 9,4; Lv 7,26-27; 17,10-14), y la estrangulación mataba sin drenar la sangre. La adopción de procedimientos adecuados para obtener carne *kosher* era uno de los rasgos tradicionales de identidad de Israel (lo es todavía) y parte de un conjunto de leyes alimentarias que también abarcaba disposiciones sobre pureza e impureza y previsiones relativas a los peligros de comer carne procedente de sacrificios a ídolos (cf. 4 Mac 5,2). No era una moda dietaria, sino parte de la manera de vivir que identificaba a sus practicantes como judíos. Aunque el episodio de Cornelio había puesto en cuestión la necesidad de conservar las leyes sobre lo puro y lo impuro (10,11-15), observando las normas de lo *kosher* se podía respetar la sensibilidad judía.

²⁰³ El cuarto elemento, “sangre”, podría denotar homicidio (cf. Gn 9,6; Dt 21,7-8), derramamiento de sangre en vez de su ingestión, pero probablemente está relacionado

Las diferencias son tales que gran parte de los comentaristas llegan a la conclusión de que el relato de Lucas no puede ser considerado verdaderamente histórico²⁰⁴. Un indicio de esto es que la cita de Am 9,11-12 (Hch 15,16-18) sigue la versión de Amós de los LXX, en el que el versículo esencial (17a) difiere mucho del hebreo (cabe suponer que Santiago no se dirigió en griego a la asamblea)²⁰⁵. Pero más significativa es la dificultad de cuadrar la sustancial condición adicional de Hch 15,20 con la versión de ella ofrecida por propio Pablo en Gál 2,10. ¿Cómo pudo afirmar Pablo que nada nuevo le había sido impuesto (2,6), cuando la asamblea había acordado exigirle tanto con respecto a los convertidos gentiles? Y ¿habría él aceptado sin más esa condición para que judíos y gentiles pudieran compartir mesa en sus iglesias, predominantemente gentiles? ¿Cómo pudo haberse desarrollado el incidente de Antioquía como es narrado en 2,11-14, si el “decreto apostólico” ya había sido acordado como base para una comunidad judeo-gentil?²⁰⁶ Como veremos, Pablo estaba totalmente de acuerdo en dos de los cuatro componentes de esa especie de cláusula suplementaria de 15,20: abstenerse de carne sacrificada a ídolos y de *porneia*²⁰⁷. Pero aceptar los otros

con el elemento anterior y recalca el razonamiento subyacente a las normas sobre lo *kosher*. Era precisamente porque “la vida (del animal) está en la sangre” (Gn 9,4; Lv 17,11.14) por lo que los animales debían ser desangrados: el dominio sobre el reino animal permitía el consumo de carne de algunos animales, pero no la absorción de su vida.

²⁰⁴ Esta conclusión corresponde a la idea central del libro de Achtemeier, *Quest for Unity*, particularmente caps. 2–5.

²⁰⁵ Amós 9,12: “para que ellos [Israel] hereden lo que queda de Edom”; Hch 15,17: “para que el resto de la humanidad (*hoi kataloipoi tôn anthrōpōn*) busque al Señor”. Más detalles se encuentran en Barrett, *Acts* II, 725-728: “Hay que concluir, no como algo cierto, pero sí altamente probable, que la cita, y quizá todo el discurso, no pueden ser atribuidos a Santiago... Posiblemente era de uso entre los judíos cristianos que solían utilizar el AT en griego” (728). Esta es una consideración decisiva para la mayoría de los comentaristas (cf. Jervell, *Apg.*, 405 n. 756), aunque véase también Bauckham, “James and the Jerusalem Church”, 455-456; J. Ádna, “James’ Position at the Summit Meeting of the Apostles and the Elders in Jerusalem (Acts 15)”, en Ádna / Kvalbein (eds.), *The Mission of the Early Church*, 125-161, quien opina que la cita de Hechos refleja un texto más próximo al de los LXX (128-142); M. Stowasser, “Am 5,25-27; 9,11f. in der Qumranüberlieferung und in der Apostelgeschichte. Text- und traditionsgeschichtliche Überlegungen zu 4Q171 (Florilegium), III 12/CD VII 16/Apg 7,42b-43; 15,16-18”: *ZNW* 92 (2001) 47-63, concluye que una colección de testimonios prelucaños subyace a ambos pasajes.

²⁰⁶ Algunos creen resolver el problema datando los dos episodios de Gál 2,1-14 antes del Concilio de Jerusalén (Hch 15) (véase en especial § 27.3a, *supra*). Pero esa solución simplemente sustituye el problema con otro: ¿por qué lo que provoca el concilio de Hch 15 es el asunto de la circuncisión en vez de la cuestión (el compartir mesa) planteada explícitamente en Antioquía?

²⁰⁷ Idolatría: 1 Cor 5,11; 6,9; 10,7.14; Gál 5,20 (véase *infra*, § 32.5e); *porneia*: 1 Cor 5,1; 6,13.18; 7,2; 2 Cor 12,21; Gál 5,19; 1 Tes 4,3.

dos, probablemente relativos a carne *kosher*, era como reconocer que la base para la armonía entre creyentes judíos y gentiles era la Ley judía, en vez de Cristo, y vemos a Pablo decididamente opuesto a esta restricción en el compartir mesa de judíos y griegos (Gál 2,14-16)²⁰⁸. El hecho de que él nunca haga referencia a tan importante acuerdo, ni para criticar alguna parte de él ni para apoyar sus propios argumentos, resulta también bastante desconcertante²⁰⁹. Y aún es más difícil ver a Pablo como emisario del concilio (“los apóstoles y los ancianos”, es decir, de Jerusalén) llevando el decreto a Antioquía y a las iglesias que él había fundado (16,4). Por el contrario, sus cartas muestran claramente que las relaciones con Jerusalén seguían siendo tensas y no resueltas, como incluso da a entender Lucas (Hch 21,18-26)²¹⁰. Por eso, Hch 15 no puede considerarse historia en sentido estricto.

Por otro lado, el hecho de que las dos versiones del Concilio de Jerusalén coincidan del todo en tres aspectos muy significativos puede ser prueba suficiente de que ambas se refieren a un mismo encuentro:

- El decisivo precedente de la recepción del Espíritu/la gracia de Dios por gentiles incircuncisos se encuentra en las dos versiones.
- El resultado principal, que no era necesaria la circuncisión de los creyentes gentiles antes de ser considerados miembros plenos del nuevo movimiento, también es compartido (15,19)²¹¹.
- Asimismo, ambas versiones contienen una condición impuesta a modo de adición al resultado principal (15,20).

Además, difícilmente puede decirse que el argumento de Santiago hubiera sido inconcebible en Pablo. 1) “Dios ha mirado favorablemente a los

²⁰⁸ Véase *infra*, § 27.4-5. A juzgar por Rom 14,14, es claro que Pablo ya no consideraba vinculantes las leyes sobre lo puro y lo impuro, ni tampoco le preocupaba mucho la idea de comer involuntariamente carne procedente del sacrificio a un ídolo (1 Cor 10,25-27).

²⁰⁹ Véase *infra*, § 32.5e y 33.3f, Rom 14-15, donde Cristo es la norma.

²¹⁰ Aparte de lo que dice Gálatas, tenemos que considerar la posibilidad de que los tradicionalistas de Jerusalén estuvieran de algún modo detrás de los oponentes de Pablo en Corinto y Filipos (2 Cor 10-13; Flp 3,2-16; cf. *infra*, § 32.79), como ciertamente se encuentran en la mente de Pablo al indicar él su preocupación en Rom 15,31.

²¹¹ “No se debe agobiar a los gentiles convertidos; esto significa, como aclara el contexto, que se renuncia a exigirles una plena observancia de la Ley” (Barrett, *Acts* II, 730). Puesto que la conferencia ha sido convocada explícitamente para debatir sobre si era necesario que los creyentes gentiles fueran circuncidados, guardando así la Ley de Moisés (15,5-6), las palabras de Santiago (15,19) deben interpretarse ciertamente como una firme negación de que la circuncisión fuera necesaria.

gentiles, a fin de procurarse entre ellos un pueblo para su nombre” (15,14)²¹². Se atribuye la iniciativa a Simeón (Simón Pedro), pero, empleando la emotiva imagen del “pueblo de Dios”, el discurso da a entender que la llamada a los gentiles es coherente con la llamada a Israel y una prolongación de ella, argumento utilizado oportunamente también por el mismo Pablo²¹³. 2) La prueba o confirmación escriturística que cita Santiago (15,15-18) es esencialmente Am 9,11-12²¹⁴. Alude a una restauración de Israel y a la búsqueda del Señor por el resto de la humanidad, o sea, los gentiles consagrados al nombre de Dios²¹⁵. Lo que claramente se pretende es ofrecer una visión del (o de un) pueblo de Dios en el que judíos y gentiles constituyan un todo, un Israel restaurado en el que “todos los otros pueblos” tengan parte y dentro del cual “todos los gentiles”, en su derecho de haber sido llamados por Dios, y no como prosélitos solicitantes, estén integrados (no asimilados): nuevamente, un argumento muy paulino²¹⁶.

Entonces, ¿qué deducir de todo ello? Ciertamente podemos ver que Lucas ha ofrecido una versión coherente con su continua intención de describir los comienzos del cristianismo como un período de concordia dentro de este movimiento²¹⁷. Con la presentación de *Santiago* apoyando el precedente por medio de *Pedro* y en términos muy propios de *Pablo*²¹⁸, Lucas logra proporcionar una relación del acuerdo alcanzado por esas tres figuras clave de los primeros tiempos del cristianismo y hacer hincapié en la existencia de armonía. Santiago está de acuerdo con Pablo (15,19) en que, hasta para un judío no cristiano, una genuina conversión a Dios por par-

²¹² El lenguaje tiene deliberadamente un tono escriturístico: Dios intervino para cumplir su promesa y realizar su designio salvífico (Gn 21,1; 50,24-25; Éx 3,16; 4,31; Jdt 8,33; Lc 1,68; 7,16), para procurarse entre las naciones un pueblo para su nombre, es decir, para sí (cf. Dt 14,2; 26,18-19; 32,9; Sal 135,4).

²¹³ Cf. la utilización que hace Pablo de Os 2,23 y 1,10 en Rom 9,24-26.

²¹⁴ La frase inicial procede seguramente de Jr 12,15, y la final de Is 45,21 (por ejemplo, Fitzmyer, *Acts*, 555).

²¹⁵ REB: “todos gentiles que he reclamado para mí” (Hch 15,17).

²¹⁶ La llamada de Dios no solo dirigida a Isaac y Jacob (Rom 9,7.11-12), sino también a todos los gentiles (9,24); véase mi *Theology of Paul*, 509-510, e *infra*, § 33 n. 209. Pablo podría haber incluido Am 9,11 muy oportunamente en su cadena de textos de Rom 15,9-12. Conviene señalar que Qumrán también citó Am 9,11 (CD 7,16; 4Q174/Flor 1,12-13) en referencia a su propia comunidad, pero solo en lo concerniente a la restauración de Israel (reconstrucción de la “tienda de David”, 9,11a); cf. Fitzmyer, *Acts*, 556. Por su parte, Schnabel (*Mission*, 1014) considera que “Santiago cita Am 9,11-12 a fin de establecer, partiendo de la Escritura, que las naciones pertenecen a Yahvé como *gentiles* en la era mesiánica”.

²¹⁷ Véase *supra*, § 21.2d.

²¹⁸ También en 15,10 tenemos a Pedro hablando en términos paulinos (cf. *supra*, n. 144).

te de un gentil debería bastar para echar abajo casi todas las barreras rituales que impiden la relación con el gentil convertido y dejar de inquietarlo y de inquietarse sobre este punto.

Pero quizá más a propósito son los indicios de que Lucas, como en otros casos, ha adoptado una perspectiva más jerosolimitana que Pablo. Por ejemplo, el hecho de que el precedente proporcionado por Pedro y el decisivo dictamen pronunciado por Santiago concuerden con lo que sabemos (también por Lucas) del cambio en el gobierno de la iglesia de Jerusalén al pasar principalmente a manos de Santiago, tras la mayor responsabilidad asumida por Pedro en la actividad misionera. Asimismo, es notable que Lucas presenta a Santiago hallando confirmación de lo que Simeón (Simón Pedro) ha referido en la Escritura²¹⁹, y además en el sentido de relacionar la venida de los gentiles con el objetivo primordial de la restauración de Israel²²⁰.

Las condiciones del “decreto apostólico” son también indicio de la “solución” a los problemas causados a la mayor parte de los creyentes judíos por el creciente número de creyentes gentiles. Porque no parecen basadas en las “leyes noédicas” (que incluyen la prohibición de la idolatría, el adulterio, el incesto, el derramamiento de sangre y el consumo de carne de un miembro cortado de un animal vivo), las cuales podrían haber servido para establecer unas “normas de asociación” entre judíos y gentiles²²¹. Más bien, como ya se reconoce generalmente, la principal fuente del “decreto apostólico” es la legislación relativa al “residente forastero”, es decir, a los no judíos que vivían de manera permanente en la tierra de Israel, “en medio del” pueblo²²². El decreto apostólico podría ser entendido como la solu-

²¹⁹ “Tenemos aquí una cuestión de *halaká*, que solo puede ser decidida por medio de la Escritura (cf. *b. B.M.* 59b)” (Bauckham, “James and the Jerusalem Church”, 452).

²²⁰ Bauckham opina justificadamente que la “tienda de David” reconstruida debe de ser una referencia a la comunidad de Jerusalén vista como el templo escatológico, “en el contexto de las profecías que asocian la conversión de las naciones gentiles con la restauración del templo en la era mesiánica” (“James and the Jerusalem Church”, 453-455).

²²¹ Sobre las leyes noédicas, véase particularmente D. Novak, *The Imagen of the Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws* (Levinston: Mellen, 1983); M. Bockmuehl, *Jewish Law in Gentile Churches* (Edimburgo: Clark, 2000), cap. 7. Ya Gn 9,4-6 había advertido 1) contra comer carne en la que aún hubiera sangre adherida, y 2) contra el asesinato.

²²² Lv 17,8-9.10-14; 18,26; véase Fitzmyer, *Acts*, 557; Kraus, *Zwischen Jerusalem und Antiochia*, 148-155; J. Wehnert, *Die Reinheit des “christlichen Gottesvolkes” aus Juden und Heiden* (FRLANT 173; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 209-238; Barrett, *Acts* II, 733-734. Bauckham ha demostrado convincentemente que todas las leyes tomadas de Lv 17-18 hacían explícitamente referencia a “los forasteros

ción de la iglesia jerosolimitana al problema de cómo considerar a los temerosos de Dios que habían devenido creyentes en Jesús el Mesías y (al parecer) recibido el Espíritu como gentiles, solución que consistía en tratarlos de hecho como “forasteros residentes”. En otras palabras, la condición impuesta en el decreto apostólico en la versión lucana de los acontecimientos era para los efectos similar a la condición impuesta sobre la limosna en la versión de Pablo. En ambos casos podemos ver a los judíos más tradicionalistas, encabezados por Santiago, intentando asegurarse de que los creyentes gentiles, aun siguiendo incircuncisos, mantuvieran un estilo de vida en armonía con las prioridades permanentes de los creyentes judíos²²³.

Similarmente, la implicación de Hch 15,21 (Moisés predicado y leído cada sábado en la diáspora) es que en las sinagogas de fuera de Palestina se mantenía bien la enseñanza y observancia de la Ley, de modo que esta no peligraba en absoluto por el compromiso propuesto. La esperanza implícita en el “decreto apostólico” sería, pues, de respeto mutuo dentro de las comunidades entre los judíos que abogaban por una práctica más estricta y los que aceptaban las posiciones de los gentiles con arreglo a las normas recién propuestas. Hay que señalar, sin embargo, que la iniciativa está concebida en su conjunto desde una perspectiva judía y que tiene como fin mantener unas buenas relaciones dentro de las iglesias mixtas desde planteamientos judíos. Aquí no se piensa en comunidades cristianas como tales, con sus miembros aglutinados por la común fe en Cristo (nótese la au-

que viven en medio de vosotros/ellos” (Lv 17,8.10.12.13; 18,26); es la recurrencia de esta locución (“en medio”) lo que explica por qué en estas cuatro leyes se veía la indicación de cómo (y de las condiciones en que) los gentiles podían ser reconocidos como pertenecientes al pueblo escatológico de Dios (“James and the Jerusalem Church”, 458-462, donde se incluye respuesta a las cuestiones planteadas por Wilson, *Luke and the Law*, 84-87). El argumento de Bauckham con respecto al discurso de Santiago se ofrece más completo en “James and the Gentiles (Acts 15.13-21)”, en Witherington (ed.), *History*, 154-184. J. Taylor, “The Jerusalem Decrees (Acts 15.20, 29 and 21.25) and the Incident at Antioch (Gal 2.11-14)”: *NTS* 47 (2001) 372-380, sugiere que los discursos de Jerusalén se pueden interpretar bien como “mandamientos noédicos”, que implícitamente mantienen la separación entre judíos y gentiles, bien como decretos análogos a los dictados en relación con los residentes forasteros, que implícitamente permiten a los gentiles asociarse con judíos bajo ciertas condiciones; y entienden que las dos interpretaciones corresponden a las actitudes hacia los creyentes gentiles de Antioquía, manifestadas por Santiago y Cefas, respectivamente.

²²³ Véase Bauckham, “James and the Jerusalem Church”, 462-467. Cf. la ingeniosa tesis de Borgen (“Catalogues of Vices”): sitúa el decreto apostólico en el contexto de los catálogos de vicios y virtudes utilizados para enseñar a los gentiles cuando se hacían prosélitos y sugiere que, realmente, en la reunión de Jerusalén se acordó eliminar de ese catálogo la exigencia de la circuncisión (de ahí la anuencia de Santiago y los otros).

sencia de toda referencia abierta a Jesús), sino en comunidades cuyo elemento aglutinador es el continuo respeto de la Ley.

Cabe una ulterior deducción con respecto a la historicidad de la referencia lucana y al origen del “decreto apostólico”. Puesto que la versión de Lucas no coincide en detalle con la de Pablo, y dado que refleja una perspectiva tan distintamente jerosolimitana sobre los problemas de las comunidades mixtas, lo más probable es que esta fuera en efecto la visión jerosolimitana de los acontecimientos, que realmente la teología (15,14-18) y la práctica (15,19-20) correspondieran a las propugnadas por Jerusalén (y Santiago). Pero cabe también que esa teología y práctica fueran tal como quedaron claras y establecidas en los años siguientes al Concilio de Jerusalén²²⁴. Seguramente, el origen del decreto apostólico está indicado por los destinatarios de la carta con el decreto (15,29): los creyentes gentiles de Antioquía, Siria y Cilicia (15,23). Estas eran las iglesias fundadas cuando Pablo aún reconocía plenamente la autoridad de la jerarquía de Jerusalén (Gál 1,20; 2,1-2)²²⁵. Como apuntaremos más adelante, las disposiciones emanadas de Santiago (Gál 2,12-13) tenían probablemente el apoyo de toda la iglesia de Antioquía, a pesar de la disconformidad de Pablo²²⁶. Como resultado, la impresión es que debió de haber una quiebra en las relaciones de Pablo con esa iglesia, lo cual supuestamente sucedió también con las iglesias que, como más próximas a Antioquía, operaban bajo la supervisión antioquena. A este respecto puede ser significativo que Pablo nunca vuelva a referirse a las iglesias de Siria y Cilicia²²⁷: ya no las consideraba como “sus” iglesias; en cambio, como veremos, se esforzó por conservar su influencia en las de Galacia²²⁸.

Cabe pensar, pues, que el decreto representa la práctica que se fue desarrollando en las iglesias mixtas (judeo-gentiles) que continuaron bajo la supervisión directa de Jerusalén y Antioquía, probablemente en la dirección marcada (como “decreto”) por la jerarquía jerosolimitana. No está claro lo pronto que quedó establecida esa práctica, pero no debió de ser mucho después de la partida de Pablo a su misión por el Egeo, y quizá lo fue como un acuerdo para resolver los problemas creados por el inciden-

²²⁴ Cf. Goppelt, *Apostolic*, 76-79; Kraus, *Zwischen Jerusalem und Antiochia*, 162-163.

²²⁵ Véase *supra*, § 27.1 y § 27.3c.

²²⁶ Véase *infra*, § 27.6.

²²⁷ El interludio en Antioquía “nubló tanto en Pablo el recuerdo de su tiempo en Siria que luego guardó silencio sobre él en sus cartas, con la excepción de Gál 1 y 2” (Hengel / Schwemer, *Paul*, 257).

²²⁸ Véase *infra*, § 31.7.

te de Antioquía²²⁹. En cualquier caso, da la impresión de que Lucas ha hecho aquí lo que hizo al describir el nombramiento de ancianos en las iglesias fundadas por la misión procedente de Antioquía (14,23). Es decir, viendo los acontecimientos desde la perspectiva de su tiempo, cuarenta o cincuenta años después, Lucas presenta la práctica acordada, que durante los años intermedios había quedado establecida en las misiones dirigidas desde Antioquía (Siria y Cilicia²³⁰), como las condiciones de asociación convenidas en el Concilio de Jerusalén²³¹.

Este juicio más negativo sobre la versión lucana del encuentro de Jerusalén lleva aparejada la duda de que realmente corresponda a un hecho

²²⁹ Wedderburn, "Apostolic Decree", 388-389; Hengel / Schwemer, *Paul*, 442 n. 1084; C. K. Barrett, "Christocentricity at Antioch", *On Paul*, 37-54. M. Slec, *The Church in Antioch in the First Century C. E.* (JSNTS 244; Londres: Clark International, 2003), opina que el decreto realmente se originó en la iglesia de Antioquía (40-42, 48-49).

²³⁰ Probablemente habían pasado a la esfera de influencia de Antioquía a raíz de la ruptura de Pablo con la iglesia antioquena (véase *infra*, § 27.6); las iglesias paulinas que desarrollaron su propio *modus vivendi* para comunidades mixtas (1 Cor 8-10) tal vez ignoraban ese cambio.

²³¹ Esta hipótesis concuerda con la visión mayoritaria; véase, por ejemplo, Haenchen: "Una tradición viva que probablemente ya entonces [cuando escribía Lucas] se hacía remontar a los apóstoles... Esas prohibiciones debieron de entrar en vigor en una comunidad notablemente mixta de la diáspora, donde las exigencias judías eran más moderadas y podían ser satisfechas con los cuatro mandamientos que el propio Moisés dio a los gentiles" (*Acts*, 470-472); "el decreto y la carta que lo acompañaba... tenían su origen en un concilio posterior en el que Pablo no estuvo presente" (Wilson, *Gentiles*, 191). Fitzmyer sigue la interpretación de que Hch 15 es una combinación de referencias de dos episodios distintos: una controversia sobre la circuncisión (= Gál 2,1-10) y una consulta posterior, habida poco después del "concilio" (y después del incidente de Antioquía), de la que resultaron "normas alimentarias y sobre uniones matrimoniales para las iglesias de Antioquía, Siria y Cilicia" (*Acts*, 553, 561-563; referencias patrísticas al decreto, 563). Una variación interesante es la de D. R. Cathpole, "Paul, James and the Apostolic Decree": *NTS* 23 (1976-1977) 428-444, quien sugiere que el incidente de Antioquía se produjo al llegar los emisarios de Santiago con las exigencias del decreto apostólico (442); similarmente Achtemeier, *Quest for Unity*, cap. 6; Wehnert, *Reinheit*, 129-230. Pero el episodio de Hch 10-11 implica que ni siquiera comer con un gentil judaizante temeroso de Dios como Cornelio habría sido aceptable para los creyentes judíos tradicionalistas (Hch 11,2). Y, en referencia a Achtemeier, si realmente Gál 2,1-10 es equivalente a Hch 11,1-18, Hch 11,2 también indica lo difícil que habría sido evitar toda discusión entre los participantes y llegar a un consenso sobre el compartir mesa con gentiles. Chilton ofrece la imaginativa especulación *ex silentio* de que Silas rompió con Pablo en Corinto; que fue la noticia de Silas sobre lo sucedido en Macedonia y en Acaya lo que indujo a Santiago a promulgar el "decreto apostólico", y que Silas llevó a Antioquía, como enviado de Santiago, la encíclica que provocó el incidente de Antioquía (*Rabbi Paul*, 167-169).

histórico lo aquí referido por Lucas: la expedición por “los apóstoles y ancianos” (es decir, la jerarquía jerosolimitana)²³² de la carta con el “decreto” para la iglesia de Antioquía y luego, presumiblemente, para las iglesias de “Siria y Cilicia” (15,30.41) y Galacia (16,4). En otras palabras, una vez más es en su descripción de los contactos de Pablo con los “apóstoles” de Jerusalén, así como en su narración de la primera visita de Pablo a esa ciudad después de su conversión (Hch 9,26-30), donde el relato de Lucas resulta menos compatible con la actitud y los sentimientos que encontramos en Pablo. Aquí también, probablemente, Lucas ha seguido una tradición emanada de Jerusalén, que contaba una historia más ajustada a su propia perspectiva. El único elemento de la tradición que concuerda con lo que sabemos por Pablo de su posterior actividad misionera es la aparición de Silas (15,32), primero como representante de Jerusalén (15,25) y luego como sustituto de Bernabé en la colaboración con Pablo (15,40). La tradición de Lucas es un tanto confusa sobre este punto: en 15,33 se nos viene a decir que los emisarios de la jerarquía jerosolimitana, Judas²³³ y Silas, se volvieron a Jerusalén tras cumplir lo que tenían encomendado, mientras que Pablo y Bernabé permanecieron en Antioquía (15,35); con la consecuencia de que la subsiguiente elección de Silas (15,40) es incompatible con lo que Lucas ha venido refiriendo²³⁴. Quizá, pues, la ligera confusión nos esté indicando que hubo en este caso una mezcla de tradiciones que no llegaron a fundirse del todo en una narración por completo coherente²³⁵.

27.4 Conflicto: el incidente en Antioquía

A la crisis siguió el conflicto. Algún tiempo después del acuerdo de Jerusalén²³⁶ se produjeron en la iglesia de Antioquía una serie de aconteci-

²³² Pablo y Bernabé no iban a hacer simplemente de carteros, sino más bien de emisarios para informar verbalmente de lo que había sido acordado.

²³³ Wilson, además de señalar que Judas no vuelve a ser mencionado en Hechos, observa que “uno habría esperado de Lucas que hubiera dado mayor relieve al papel de Pablo y Bernabé” (*Gentiles*, 187).

²³⁴ Hch 15,34 (“Pero Silas decidió quedarse”) es probablemente una adición posterior para justificar la presencia de Silas en Antioquía (Metzger, *Textual Commentary*, 439; Barrett, *Acts II*, 750).

²³⁵ Perdida en la confusión está la cuestión de la actitud de Silas respecto a la confrontación en Antioquía, no mencionada en Hechos. Como el relato de Lucas no parece desmentir la gran importancia que Pablo concede a Silas (véase *infra*, § 29.6), puede ser que este simpatizase con la actitud de Pablo, aunque 1 Pe 5,12 podría indicar que Silas funcionaba como una especie de puente entre Pablo y Pedro (cf. § 31 n. 36, *infra*).

²³⁶ Empleando una lógica similar a la que infiere que Hch 15 tuvo que subseguir al incidente de Antioquía (cf. § 27.3a, *supra*), algunos autores (señaladamente Lüdemann,

mientos que pusieron a prueba hasta el límite la buena voluntad generada por ese acuerdo. Curiosamente, la causa de la discordia fue lo mismo que, según Lucas, tuvo que afrontar Pedro en el caso de Cornelio (11,3): la licitud o no de que un judío comiese con un gentil (incircunciso). En la suposición de que el acuerdo de Gál 2,6-10 fuera alcanzado durante la visita con recursos para prevenir el hambre mencionada en Hch 11,30, se puede ver fácilmente que el relato lucano de la conferencia de Jerusalén de Hch 15 trata sobre la cuestión (15,20.29), principal base en la que se apoya la hipótesis “Hechos 11 = Gálatas 2” (§ 27.3a). Pero, con arreglo a la secuencia que refiere Pablo, el incidente de Antioquía (Gál 2,11-14) sigue al acuerdo de Jerusalén (2,6-10), por lo cual la cuestión planteada en Antioquía no deja de ser un tanto sorprendente²³⁷.

El choque de “pesos pesados” ocurrió de este modo. Al parecer, Pedro había bajado de Jerusalén a (visitar) la iglesia de Antioquía. Mientras él estaba allí, todos los creyentes, judíos y gentiles, “comían juntos”²³⁸, también el propio Pedro²³⁹. La correlación entre el relato de Lucas y el de Pedro es aquí manifiesta: aquel Pedro cuya actitud (respecto a personas y alimentos impuros) fue expresada en las palabras de Hch 10,14 (“nunca he comido nada profano o impuro”) jamás se habría sentado a la mesa con gentiles como práctica habitual. Pero cuando llegaron “algunos de parte de Santiago” (obviamente, de Jerusalén), Pedro “empezó a recatarse y separarse”²⁴⁰ de los habituales compañeros de mesa, seguido por el resto de los creyen-

Paul, 44-80) suponen que ese incidente (Gál 2,11-14) debió de preceder al encuentro de Jerusalén, narrado en 2,1-10. Pero Pablo ha tenido tanto cuidado en mantener una cronología estricta en los episodios precedentes que es improbable que haya narrado el episodio de Antioquía fuera del orden correspondiente. Véase § 28 n. 26, *infra*.

²³⁷ Mi fascinación con este episodio se remonta a finales de los años setenta; mi ensayo “The Incident at Antioch” fue dado a conocer primero como conferencia en 1980 y desde entonces he vuelto a él con frecuencia (particularmente en *Partings*, § 7.5; *Galatians*, 115-131, y *The New Perspective on Paul*, [2005] 24-25, 28-31, 33-37; [2008] 27-28, 31-34, 36-41).

²³⁸ El tiempo imperfecto de “comían juntos” (*synēsthiēn*) denota una práctica más o menos habitual. Es importante notar que Pablo no hace la cuestión dependiente de las comidas que incluían la Cena del Señor (aunque presumiblemente algunos lo hicieran); se trataba simplemente de si era adecuado o no comer en la misma mesa con un gentil.

²³⁹ Esler critica mi anterior ensayo “Incident at Antioch” argumentando que era sumamente improbable que judíos y gentiles compartieran mesa en aquella época (*Community and Gospel*, 76-86). Pero simplifica enormemente los indicios (véase *supra*, § 26 n. 70; también mi respuesta en *Jesus, Paul and the Law*, 179-181).

²⁴⁰ También aquí los tiempos son de imperfecto (*hypestellēn kai aphōrizēn*), que indican no una retirada brusca, sino paulatina.

tes judíos, incluido Bernabé, el compañero de Pablo en la misión de Antioquía. Aquí la correlación con Hechos parece irse al garete: ¿por qué el que había plantado cara a los creyentes tradicionalistas en lo tocante a comer con Cornelio (Hch 11,4-18) se echaba ahora atrás respecto a la misma cuestión en Gál 2,12?²⁴¹ ¿Y por qué Bernabé, quien (al parecer) había apoyado firmemente a Pablo en la crisis sobre Tito (Gál 2,5: “frente a quienes ni por un instante *cedimos*”), cambia de postura en Antioquía respecto a compartir mesa?²⁴² Cualesquiera que fueran sus razones, Pablo se enfrentó a Pedro de manera abierta (presumiblemente al quedar de manifiesto el carácter deliberado de su retirada gradual), echándole en cara su conducta (Gál 2,11.14)²⁴³. Su recuerdo del enfrentamiento parece pasar sin solución de continuidad de lo que él dijo en persona a Pedro en Antioquía a lo que aún quería decir en el tiempo en el que escribió Gálatas (2,15-17)²⁴⁴.

¿Cuál fue la causa de la confrontación? ¿Qué estaba en juego?²⁴⁵

a. *Cinco expresiones clave*

La intensidad de la preocupación de Pablo por lo que había sucedido y su consternación ante la conducta de Pedro pueden juzgarse por la franqueza de su retórica: Pedro “era reprehensible” (2,11); “temía a los de la circuncisión” (2,12); practicaba la “hipocresía” (2,13); “no procedía con recti-

²⁴¹ Wehnert trata de resolver la tensión situando históricamente la tradición de Cornelio entre Gál 2,1-10 y 2,11-14 (*Reinheit*, 265-267, 273). Aquí también es posible que, si bien había sido aceptable una excepción en el caso particular de un ferviente temeroso de Dios, el gran número de creyentes no judíos implicados en el episodio de Antioquía indicase que la excepción se estaba convirtiendo en la regla (§ 27.2c). Las diferentes lecturas de la enseñanza de Jesús sobre la pureza que importa, como las que aparecen entre Mc 7 y Mt 15 (véase *Jesús recordado*, 652-653), bien podrían reflejar las distintas visiones sobre la cuestión de las personas puras/impuras en la época que nos ocupa (cf. Wedderburn, *History*, 74-75).

²⁴² Smithals no duda de que el desacuerdo de Pablo con Bernabé “constituyó la verdadera sustancia del desafortunado incidente de Antioquía” (*Paul and James*, 71).

²⁴³ Dada la división de responsabilidad/autoridad acordada en 2,9 (cf. *supra*, § 27.3d), la irritación de Pablo podría deberse a que Santiago había intentado ejercer autoridad en la iglesia de Antioquía, predominantemente gentil.

²⁴⁴ Véase, por ejemplo, Betz, *Galatians*, 113-114; mi *Galatians*, 132; Martyn, *Galatians*, 246-247. El eco del enfrentamiento llega al menos hasta 2,17 (cf. *infra*, §a[4], “pecador”, y n. 260); así también Bauckham, “Peter, James, and the Gentiles”, 125-126.

²⁴⁵ Para una variación en lo que sigue, véase mi “Echoes of Intra-Jewish Polemic in Paul’s Letter to the Galatians”: *JBL* 112 (1993) 459-477, reeditado en *The New Perspective on Paul*, cap. 9, (2005) 222-232, (2008) 228-238.

tud, conforme a la verdad del Evangelio” (2,14)²⁴⁶. La dureza de este lenguaje tiene el efecto de opacar la cuestión de fondo y los factores que entraña²⁴⁷. Por suerte, podemos obtener importantes percepciones de todo ello gracias a cinco expresiones empleadas en la narración del episodio.

1) Pedro “empezó a separarse/se separaba” (*aphōrizen heauton*) de los creyentes gentiles. Al verbo *aphorizō* subyace la palabra hebrea *parash* (“separado”), de la que, según la opinión mayoritaria, procede el término “fariseos” (*perushim*, “los separados”), con la clara implicación de que recibían ese nombre por su tendencia a separarse de los demás israelitas para mantener el grado de pureza que consideraban necesario²⁴⁸. Se diría que *parash/aphorizō* había llegado a ser casi un término técnico con el que designar la separación juzgada necesaria para mantener la pureza de la comunidad cultural²⁴⁹. La misma palabra se emplea en un documento en el que uno o más dirigentes de la secta de Qumrán explican que por esas razones de pureza se habían tenido que “separar” (*prshnu*) del resto del pueblo de Israel (4QMMT C7 = 92). El comportamiento de Pedro parecía obedecer, pues, a la misma motivación que caracterizaba a los fariseos en su práctica de la “separación”, y que Pablo también había sabido apreciar (Gál 1,14), o incluso a una motivación inquietantemente similar a la de los qumranitas. Si hay alguna alusión a la tradición de Cornelio (Hch 10–11), entonces

²⁴⁶ Esta manera de expresarse indica que “la herida seguía abierta” en Pablo (Hengel, *Petrus*, 103).

²⁴⁷ Para un estudio más detenido de cada una de estas expresiones, véase mi *Galatians*, *ad loc.*, particularmente 117, 124-125.

²⁴⁸ Véase *Jesús recordado*, 318-319. Filón (*Spec. leg.*, 3.205-3.206; *OrSib*) indica que también los judíos piadosos de la diáspora se preocupaban por la pureza; Josefo habla de un privilegio que desde bastante tiempo atrás tenían los judíos de Antioquía, a los que se daba cierta cantidad de dinero en lugar del aceite distribuido al resto de los ciudadanos por el gimnasiarca, ya que los judíos no querían utilizar aceite extranjero (= impuro) (*Ant.*, 12.120; cf. *Guerra*, 2.591; *Vida*, 74); Rom 14,14 permite ver que a los judíos de Roma también les interesaba la cuestión de la pureza/impureza.

²⁴⁹ Cf. U. Kellermann, *EDNT* I, 184, con referencia a Is 56,3; *Jub* 22,16; *ParJr* 6,13-14 (= 4 *Bar* 6,17?). Bauckham señala también *Esd* 10,11; *Neh* 9,2; 10,28; 13,3; *Arist.* 151-152; 2 *Bar* 45,5 (“Peter, James, and the Gentiles”, 125); la cuestión no eran los alimentos, sino la separación (123-125). Esta actitud y práctica impresionaron a Tácito (*separate epulis: Hist.*, 5.5.2). Particularmente descriptivo de la actitud es *Jub* 22,16:

Sepárate de los gentiles y no comas con ellos,
ni hagas lo que ellos, ni te asocies a ellos,
porque sus actos están contaminados
y su manera de vivir es impura, despreciable y abominable.

Sorprendentemente, el mismo Pablo expresa sentimientos similares en 2 Cor 6,17 (una forma modificada de 1XX Is 52,11).

Pedro se estaba remontando a la revelación por él recibida en relación con la aceptabilidad de los gentiles para Dios (Hch 10,28), lo cual ayudaría a explicar la acusación de hipocresía (Gál 2,13).

2) Pablo califica la anterior conducta de Pedro –es decir, cuando “comía con los gentiles” (2,12)– de “*vivir como un gentil* y no como un judío” (2,14). La frase no debe entenderse como que Pedro y la generalidad de los creyentes judíos habían abandonado totalmente la ley que gobernaba las relaciones entre judíos y gentiles²⁵⁰. El modelo de Antioquía, como indica Josefo, era para que los gentiles pudieran relacionarse con los judíos aceptando al menos algunas de sus costumbres²⁵¹. Más directamente conectado con lo que ahora nos ocupa es el uso que se hacía de acusaciones de este tipo en polémicas intrajudías de la época²⁵². Decir de otro judío (perteneciera o no a la nueva secta) que se conducía como actúan los gentiles constituía un modo eficaz de vilipendiar un proceder que la secta desaprobaba²⁵³. Por eso la frase empleada (“vivir como un gentil”) está tomada casi ciertamente del lenguaje de los que rechazaban la conducta de Pedro²⁵⁴.

3) Pablo acusa a Pedro/Cefas de “forzar a los gentiles a *judaizar*” (*ioudaizein*) (2,14). El verbo “judaizar” era bastante empleado con el significado de “adoptar un estilo de vida (característicamente) judío”. Como ya

²⁵⁰ Betz habla de “total emancipación del judaísmo” por parte de “Cefas” (*Galatians*, 112); similarmente, T. Holtz, “Der antiochenische Zwischenfall (Gal. 2.11-14)”: *NTS* 32 (1986) 344-361.

²⁵¹ Véase § 26 en nn. 69-70, *supra*.

²⁵² En *Jub* 6,32-35, la observancia de una celebración establecida cuya fecha ha sido mal calculada es *inobservancia*; es faltar a la alianza, “participando en las fiestas de los gentiles”. Similarmente, en *1 Hen* 82,4-7, “los justos”, que “caminan por los caminos de la justicia”, se diferencian claramente de los que “pecan como los pecadores” al calcular mal las fiestas, los meses y los años. *Sal/S* 8,13 condena el modo en que los saduceos asmodeos dirigían los ritos del templo: “No había pecado en el que no incurrieran y en el que no sobrepasaran a los gentiles”.

²⁵³ “Desde la perspectiva de los hombres de Santiago, el modesto nivel de observancia en Antioquía de lo prescrito respecto al compartir mesa equivalía a un abandono total de la ley” (Dunn, *Partings* [2006] 174). Véase también mi *Galatians*, 128-129. Catchpole no tiene en cuenta la exageración retórica cuando afirma que “habría sido imposible describir la existencia con arreglo al decreto como vida de *etnikōn*” (“Paul, James and the Apostolic Decree”, 441).

²⁵⁴ El tono polémico de la frase se les escapó a quienes criticaron mi anterior conjetura de que los creyentes gentiles de Antioquía tal vez adoptaron alguna práctica para calmar los tradicionales escrúpulos de los creyentes judíos, como sucedía generalmente con los temerosos de Dios “judaizantes”; así particularmente J. G. Crossley, *The Date of Mark's Gospel: Insights from the Law in Earliest Christianity* (JSNTS 266; Londres: Clark International, 2004), 141-154.

he señalado, en el mundo antiguo muchos no judíos “judaizaban” asistiendo a sinagogas y adoptando costumbres judías²⁵⁵. En otras palabras, “judaizar” solía emplearse para hacer referencia a un estilo de vida que necesariamente conducía a la circuncisión, pero que podía corresponder a un estadio anterior a ella, el de los temerosos de Dios, que (todavía) no se habían hecho prosélitos²⁵⁶. A esto es presumiblemente a lo que apunta Gál 2,14: Pedro y el resto de los creyentes judíos estaban ejerciendo presión²⁵⁷ sobre los creyentes gentiles para que “judaizasen”, es decir, para que adoptasen un estilo de vida judío o potenciasen el carácter judío de la vida que llevaban²⁵⁸. Cualesquiera que fueran las condiciones en las que se había compartido mesa hasta entonces en la iglesia de Antioquía, para los creyentes judíos ya no eran aceptables; no eran suficientemente “judías”.

²⁵⁵ LXX Est 8,17: “Muchos gentiles se circuncidaban y judaizaban por miedo a los judíos”; Teodoro, en Eusebio, *Praep. Evang.*, 9.22.5: Jacob no quería dar a Dina al hijo de Hamor “hasta que todos los habitantes de Siquén se circuncidasen y judaizasen”; Josefo, *Guerra*, 2.454: Metilio (jefe de la guarnición romana de Jerusalén) “salvó su vida con súplicas y promesas de judaizar e incluso de circuncidarse”; 2.463: “cada ciudad [de Siria] tenía sus judaizantes”, que durante la rebelión judía suscitaron recelos por haberse “mezclado” demasiado con los judíos; Plutarco habla de un liberto llamado Cecilio, del que se sospechaba que había “judaizado” (*Cicerón*, 7,8; *GLAJI*, 566).

²⁵⁶ Véase Cohen, *Beginnings*, 179-185: en tiempos de Pablo, *ioudaizein* no se utilizaba (aún) en el sentido de “hacerse judío”, sino solo en el de “ser como un judío” o “vivir al estilo judío”. Véase Dió Casio 37.17.1, citado en § 29 n. 27, *infra*.

²⁵⁷ De nuevo encontramos la idea de “forzar”. Bauckham se pregunta si no habría implicita alguna amenaza de violencia judía (“Peter, James, and the Gentiles”, 128-130).

²⁵⁸ P. F. Esler, *Galatians* (Londres: Routledge, 1998), se desentiende de los datos de n. 255 y señala que “judaizar” debía de incluir la exigencia de la circuncisión (137-139), como ya antes había dicho en su *Community and Gospel*, 88, seguido por Slee, *Church in Antioch*, 46-47; similarmente, Bauckham, “Peter, James, and the Gentiles”, 126. La observación de Martyn es más acertada: “Podemos estar seguros de que el mensaje [de los mensajeros de Santiago] no rescindía directa y explícitamente la fórmula de la conferencia de Jerusalén con su reconocimiento de la no obligatoriedad de la circuncisión en la misión de la iglesia de Antioquía. En caso contrario, sin duda, Pablo habría señalado... que el asunto de la circuncisión no admitía vuelta atrás” (*Galatians*, 233). “No se trataba de la circuncisión, sino de normas de pureza” (Betz, *Galatians*, 104). “Ninguna fuente neotestamentaria refiere que Santiago plantease jamás la circuncisión de los gentiles convertidos... Tanto Hechos como Pablo relacionan a Santiago con la imposición de leyes *kosher* a los gentiles” (Brown / Meier, *Antioch and Rome*, 37-38). Como en su anterior “Making and Breaking an Agreement Mediterranean Style: A New Reading of Galatians 2:1-14”: *BibInt* 3 (1995) 285-314, Esler parece suponer que una apreciación realizada desde la perspectiva sociológica de posibles consideraciones de honor-vergüenza le da licencia para interpretar el episodio de un modo completamente deshonoroso para Pedro y Bernabé. Por eso se atrae la crítica de Horrell, quien le acusa de (mala) utilización de modelos sociológicos (*Social Ethos*, 11-18); cf. *supra*. § 20 n. 196. Véase también *infra* acerca de *hoi ek peritomés* (“los de la circuncisión”) en Gál 2,12 (n. 273).

4) En su sostenida protesta, Pablo argumenta desde una perspectiva particularmente judía: “Nosotros somos judíos por naturaleza y no gentiles *pecadores*” (2,15). “Pecador”, como quedó dicho en el tomo I, es un término utilizado con referencia al infractor de la Ley (*rasau/hamartōlos*), aunque, dadas las divisiones existentes en el judaísmo del Segundo Templo, el término también se empleaba para designar a los judíos de una facción opuesta que no coincidían con la interpretación de la ley (*halaká*) que hacía la facción propia²⁵⁹. Conviene señalar que el término podía ser aplicado asimismo al gentil, quien por definición era ajeno al pueblo de la alianza, un “sin Ley”, un “fuera de la Ley”²⁶⁰. En este sentido va claramente la frase de Pablo en 2,15, y es difícil no percibir la nota despectiva (“gentiles pecadores”)²⁶¹. Obviamente, Pablo estaba utilizando la clase de lenguaje y actitud que subyacía e incluso se manifestaba en la acción de Pedro. En el espíritu de la retórica casi legal ahora empleada²⁶², Pablo buscaba un terreno común con sus hermanos judíos “por naturaleza”. El terreno común era la condición de judíos que compartían, con su característico desprecio de los gentiles como gente fuera de la Ley (“pecadores”) y fuera del alcance de la piedad pactal. La implícita acusación de Pablo contra Pedro era que su abandono del compartir mesa con creyentes gentiles equivalía a seguir mirando a estos como pecadores, aun sabiendo ya que los creyentes gentiles eran receptores de la gracia y el Espíritu de Dios. De ahí el ulterior argumento de Pablo en 2,17: entender como “pecado” la inobservancia del estilo de vida judío es considerar a Cristo, que ha aceptado a esos no observantes, como un “servidor del pecado”²⁶³.

²⁵⁹ Véase *Jesús recordado*, 604-609. “La época de más divisiones y enfrentamientos dentro del judaísmo fue desde la mitad del siglo II a. C. hasta la destrucción del templo en 70 d. C.” (Cohen, *Maccabees to Mishnah*, 143).

²⁶⁰ Sal 9,17; Tob 13,6; *Jub* 23,23-24; *SalSl* 1,1; 2,1-2; Lc 6,33 (*hoi hamartōloi*) = Mt 5,47 (*hoi ethnikoi*); Mc 14,41 parr.; cf. K. H. Rengstorff, *TDNT* I, 325-326, 328.

²⁶¹ H. Merkley, “Nicht aus Werken des Gesetzes...”. Eine Auslegung von Gal 2,15-21”, en *Studien zu Jesus und Paulus*, vol. 2 (WUNT 105; Tübinga: Mohr Siebeck, 1998), 302-315: “Ellos [los judíos cristianos] son ‘judíos por naturaleza’ y, por eso, *no* pecadores como los gentiles” (304).

²⁶² Véase mi *Galatians*, 131-133: Betz considera 2,15-21 como el equivalente de la *propositio*, que en retórica práctica servía, según Quintiliano, para resumir la posición marcada hasta el momento, incluyendo los puntos de coincidencia, y proporcionar una transición hacia la parte principal del argumento siguiente (*Galatians*, 114, 121-122).

²⁶³ “Pecadores”, en 2,17, evoca palmariamente el mismo término de 2,15: si tratar de ser justificado en Cristo y no por obras de la Ley significa que somos “pecadores” (por no hacer lo que la Ley demanda), entonces el Cristo que nos ha aceptado es un servidor del pecado, algo de todo punto imposible (2,17). Véase mi libro *The New Perspective on Paul* (2005) 13, (2008) 14 y n. 53 (con bibliografía); también Cummins, *Paul and the Crucified Christ*, 191-192, 207-210.

5) El quinto término clave es “*obras de la Ley*”, que Pablo presenta en cierta antítesis a “fe en Jesucristo” (2,16). La expresión “obras de la Ley” denota hacer lo que manda la Ley²⁶⁴; no simplemente “hechos” o “preceptos”, sino la conducta prescrita por la Torá²⁶⁵. Como tal, la expresión resume bien la concepción tradicional de los judíos de su relación pactal con la divinidad. Dios había elegido a Israel para convertirlo en su pueblo y lo había liberado de la esclavitud en Egipto. Israel, como parte del pacto, como adecuada respuesta a la gracia de su elección por Dios, debía hacer lo que Dios le pedía: obedecer la Ley (de ahí el texto de 20,1-2). Una vez más, la expresión “nomismo pactal” encierra esta idea de reciprocidad que configuraba la que de sí mismos tenían los judíos, y el Deuteronomio constituye su expresión clásica. Obviamente, en Gál 2, Pablo emplea “obras de la Ley” con la mirada puesta en la conducta de Pedro y de los otros a los que él está criticando, y en este sentido es una de las cinco expresiones clave²⁶⁶. En el contexto de 2,11-17, hacer las “obras de la Ley” significa “separarse” de los “gentiles pecadores” y “llevar el estilo de vida (característicamente) judío”. Esta es la razón por la que la expresión tiene aquí un tono negativo, aunque hacer las “obras de la Ley” era/es en sí algo bueno.

b. Un paralelo esclarecedor: 4QMMT

El lenguaje de Pablo en este pasaje obtuvo aclaración adicional tras la largamente demorada publicación (en 1994) de 4QMMT, una carta que expresa el fundamento como secta de la comunidad de Qumrán más claramente que ningún otro documento²⁶⁷. No solo aparecen en esta carta lenguaje y razones de “separación”, como ya ha sido señalado (MMMT C7 = 92), sino que en ella se utiliza la expresión “las obras de la Ley”, hasta

²⁶⁴ Esto no es objeto de discusión; véase la bibliografía que ofrezco en *The New Perspective on Paul* (2005) 22, (2008) 24 n. 94; C. A. Evans, “Paul and ‘Works of Law’ Language in Late Antiquity”, en S. E. Porter (ed.), *Paul and His Opponents* (Leiden: Brill, 2005), 201-226.

²⁶⁵ Véase *The New Perspective on Paul* (2005) 22, (2008) 24 n. 93; también “The Dialogue Progresses”, en M. Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive* (WUNT 182; Tübinga: Mohr Siebeck, 2005), 389-430.

²⁶⁶ Cummings sitúa todo el episodio sobre el telón de fondo de la firmeza de los “mártires Macabeos” en la defensa de la circuncisión, las leyes alimentarias, la observancia sabática, etc.” (*Paul and the Crucified Christ*, cap. 6, p. 197). Muchos autores no perciben la correlación entre las cinco expresiones; véase, por ejemplo, Wilkens, *Theologie* 1/3, 131-142.

²⁶⁷ E. Qimron / J. Strugnell, *Discoveries in the Judean Desert*. Vol. 10: *Qumran Cave 4. V: Miqsat Ma'ase hu' Torah* (Oxford: Clarendon, 1994).

ahora considerada más o menos exclusiva de Pablo. Pero hay otras dos cuestiones particularmente conectadas con lo que aquí nos ocupa²⁶⁸.

Una es que la frase “algunas de las obras de la Ley” apunta claramente a la finalidad de la carta: “También te hemos descrito algunas de las obras de la Torá (*miqsat mavase ha-torah*) que consideramos buenas para ti y para tu gente” (MMT C26-27 = 112-113). Está fuera de duda la alusión al comienzo bastante fragmentario de la segunda sección de la carta: “Estas son algunas de nuestras enseñanzas (*dbrenu*)... que son... las obras que nosotros...” (B1-2 = 3). Lo que sigue es una serie de resoluciones haláquicas, relativas sobre todo al templo, el sacerdocio, los sacrificios y la pureza, e introducidas regularmente mediante la fórmula “somos de la opinión de que...”.

El paralelo con Gálatas resulta sorprendente. Como en MMT, Pablo parece emplear la expresión “obras de la Ley” a modo de referencia sumaria a las normas (señaladamente el compartir mesa) que parecen haber gobernado la conducta de Pedro y los otros creyentes judíos (Gál 2,12). Es cierto que las “obras” en MMT son todas cuestiones muy técnicas, relacionadas principalmente con el culto, mientras que en Gál 2,16 las “obras de la Ley” parecen ser (desde una perspectiva cristiana) de mayor calado. Pero las que Pedro y los otros creyentes judíos han intentado imponer a los creyentes gentiles (“forzándolos a Judaizar”) (2,14) –leyes alimentarias relativas al compartir mesa– no son tan diferentes de las preocupaciones haláquicas de Qumrán. Lo realmente destacable es, sin embargo, que en ambos casos las leyes y prácticas (“obras”), además de ser el punto focal de discordia comunitaria, habían sido consideradas de suficiente importancia para que un grupo decidiera “separarse” del resto de la comunidad.

Aún más sorprendente es el tercer paralelo. La carta de Qumrán concluye expresando la esperanza de que “al final de los tiempos te regocijes al ver que nuestras enseñanzas (*dbrenu*) eran verdaderas. Y te será contado por justicia hacer lo que es recto y bueno ante él” (C30-31 = 116-117). Claramente, aquí se alude a las palabras/enseñanzas/prácticas (*dbrenu*) mencionadas en la carta y resumidas varias líneas más abajo con la frase “algunas de las obras de la Ley”. Pero lo que sobre todo llama la atención es la presencia de “contado por justicia” en la exhortación de la carta. Este sintagma está tomado obviamente de Gn 15,6, donde el Señor “contó por

²⁶⁸ Me sirvo aquí de mi artículo “4QMMT and Galatians”: *NTS* 43 (1997) 146-153, reeditado en *The New Perspective on Paul*, cap. 14; se encuentra también en forma ampliada en D. G. Dunn / J. H. Charlesworth, “Qumran’s Some Works of the Torah (4Q394-99 [4QMMT]) and Paul’s Galatians”, en J. H. Charlesworth (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. Vol. 3: *The Scrolls and Christian Origins* (Waco: Baylor University, 2006), 187-201.

justicia” la fe de Abrahán, y refleja el modo en que Gn 15,6 solía ser entendido en el judaísmo del Segundo Templo: la *fidelidad* de Abrahán le fue contada como justicia (1 Mac 2,52)²⁶⁹. Por eso se subraya en MMT: la fidelidad, medida por la aceptación de las resoluciones haláquicas de Qumrán, será contada como justicia.

Dados los otros dos paralelos entre el capítulo 2 de Gálatas y 4QMMT, poco tiene de sorprendente que Pablo recurra también a Gn 15,6 en su discurso (Gál 3,6). Pero mientras que MMT señala que la *fidelidad* haláquica es contada como justicia, Pablo sostiene que justicia no son las obras de la Ley, sino la *fe* (3,2.5), creer como creyó Abrahán (3,6-9). Y el argumento de 3,6-29 está claramente dirigido a desarrollar la tesis que resumió en 2,16 la respuesta de Pablo y su crítica a Pedro por hacer de las “obras de la Ley” un complemento esencial de la fe.

En suma, 4QMMT arroja bastante luz sobre la idea subyacente a la actitud de Pedro y los otros creyentes judíos: que había “obras de la Ley” que eran decisivas para la propia posición ante Dios y para su aceptación/afirmación. Utilizando las expresiones “separarse”, “pecadores” y “obras de la Ley”, y sirviéndose de Gn 15,6, Pablo estaba reflejando y opugnando deliberadamente la posición existente en el judaísmo del Segundo Templo de que había elementos fundamentales de la Ley que era necesario mantener a favor de la justicia individual y colectiva. Desde la perspectiva de Pablo, Pedro y los otros cristianos judíos habían sucumbido a una visión judía tradicional de los gentiles que ya debía haber quedado atrás y que Pablo creía superada. Presumiblemente, él había sacado esta conclusión del acuerdo recientemente (?) alcanzado en Jerusalén (2,6-10). Lo cual nos conduce a un nuevo enigma: ¿por qué surgió como lo hizo la cuestión del compartir mesa? ¿Era el comer separados judíos y gentiles un arreglo al que habían llegado en pro de la convivencia y no incluido en el acuerdo de Jerusalén? ¿Por qué actuó Pedro en Antioquía del modo descrito? ¿Era Pablo el que estaba incumpliendo el acuerdo?

c. El elemento ausente en el acuerdo de Jerusalén

Para entender la secuencia de Gál 2,1-10 y 2,11-14 tenemos que suponer que la cuestión de la comensalía de judíos y gentiles *no* había sido tratada en el acuerdo de Jerusalén. En contra se aduce frecuentemente que

²⁶⁹ La frase es utilizada también con referencia a algunos israelitas relevantes por su fidelidad (véase *supra*, § 25.2c). La acción de Pinjás contra la depravación de Israel “le fue contada como justicia” (Sal 106,31); asimismo, como justicia se le contó a Simeón y Leví salvaguardar a Israel de la corrupción (*Jub* 30,17).

en Jerusalén Tito seguramente comería junto a cristianos judíos y, por consiguiente, ese problema debió de ser reconocido y ya resuelto en la consulta de Jerusalén²⁷⁰. Pero no necesariamente tuvo que ser así.

Por ejemplo, no sabemos dónde se alojaron Pedro, Bernabé y Tito durante su estancia en Jerusalén, ni si había allí casas donde conviviesen grupos mixtos (hebreos-helenistas); en su primera visita a Jerusalén después de su conversión, Pablo había mantenido muy escasos contactos (1,18-19). Luego tenemos que si tras la persecución quedaron allí pocos helenistas, bien pudo ser que Pablo, Bernabé y Tito se amoldasen durante su visita a las prácticas tradicionales judías relativas al compartir mesa, “haciéndose judío entre los judíos” (1 Cor 9,20)²⁷¹. Otra posibilidad es que los grupos mixtos comiesen juntos, pero no la misma comida, como hizo Judit (Jdt 10,5; 12,17-19) y quizá como sucedía, en Roma, en las iglesias de casas de vecindad (Rom 14,2)²⁷². O incluso pudo ocurrir que Tito fuese considerado una excepción, muy similarmente a como las autoridades católicas locales pueden hoy día conceder excepcionalmente permiso para administrar la comunión a no católicos o hacer la vista gorda en algún caso esporádico en el que no hay autorización, sin por ello renunciar al principio de eucaristía no compartida hasta la reunificación de la Iglesia. Individualmente, como gentil temeroso de Dios o judaizante, Tito no habría constituido un precedente para que toda una comunidad (Antioquía), seguramente ya integrada por una mayoría de gentiles, se desentendiese de algo que los judíos consideraban tan esencial.

²⁷⁰ Cf. Esler, *Galatians*, 130-134; S. J. Gathercole, “The Petrine and Pauline *Sola Fide* in Galatians 2”, en Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, 309-327: “En los acontecimientos de Gál 2,1-10 vemos un ejemplo concreto de mezcla de cristianos judíos y gentiles, llevada hasta el punto de compartir vida Tito y los otros” (319).

²⁷¹ Cf. Hch 16,3; 21,23-26. La *Carta de Aristeas* refiere una cena que el rey de Egipto celebró con sus invitados judíos y en la que él tomó la comida que con arreglo a las normas judías había sido preparada (*Arist.*, 181). La implicación del episodio subsiguiente (en Antioquía) es que si los cristianos gentiles habían optado por “judaizar”, es decir, por aceptar las estrictas normas que observaban los judíos, entonces podía haber continuado la comensalía entre unos y otros.

²⁷² La Misná contiene dos normas que presuponen situaciones de comensalía en las que hay presencia de no judíos (*m. Ber.* 7.1 y *A.Z.* 5.5). M. Bockmuehl, “Antioch and James the Just”, en Chilton / Evans (eds.), *James the Just and Christian Origins*, 155-198, explica que los judíos observantes tenían cuatro opciones: 1) negarse a compartir mesa con gentiles y negarse a entrar en casa de un gentil; 2) recibir en su propia casa a gentiles y prepararles una comida judía; 3) llevar su propia comida a casa de un gentil; 4) comer con gentiles entendiéndolo, explícita o implícitamente, que los alimentos que iban a tomar no estaban prohibidos en la Torá ni contaminados de idolatría (165). Véase § 26, nn. 69, 70, *supra*.

Sobre todo, si la cuestión hubiera sido abordada en Jerusalén como lo fue en Antioquía, ¿habrían aprobado Santiago y los otros que Tito comiese con judíos? Por otro lado, puesto que el grupo de Santiago objetó en Antioquía, ¿no lo habría hecho con menos problemas en Jerusalén? La responsabilidad no puede imputarse simplemente a “los de la circuncisión” (Gál 2,12), haciéndolos desempeñar en el episodio de Antioquía un papel equivalente al de los “falsos hermanos” en Jerusalén (2,4-5). Porque si allí Pablo, Bernabé y Tito habían resistido a los “falsos hermanos”, ¿no se habrían opuesto más enérgicamente aún en Antioquía, en especial Bernabé? Tampoco Santiago puede ser exonerado así como así de responsabilidad en el “cisma” de Antioquía. Parece bastante claro por el relato de Pablo que la llegada de “algunos de parte de Santiago” fue el catalizador para que Pedro se separara de los creyentes gentiles (2,12)²⁷³. Esto solamente pudo haber ocurrido porque Santiago desaprobaba que Pedro comiera con gentiles y porque su desaprobación era lo bastante importante para que Pedro abandonara la que había sido su práctica habitual en Antioquía²⁷⁴. Esta importancia trasparece en la frase “algunos de parte de Santiago”, que no puede indicar sino que la autoridad de Santiago estaba implícita o explícitamente detrás de los recién llegados, la representarían con poderes formales o no²⁷⁵.

La solución que parece acercarse más a lo sucedido realmente es que en el acuerdo de Jerusalén no había entrado la cuestión de las iglesias mix-

²⁷³ Hengel y Schwemer sugieren que los recién llegados podrían ser identificados con los “ancianos”, que habían alcanzado relevancia en Jerusalén (cf. § 23.3e, *supra*) (Paul, 245). M. D. Nanos, “What Was at Stake in Peter’s ‘Eating with Gentiles’ at Antioch?”, en M. D. Nanos (ed.), *The Galatians Debate* (Peabody: Hendrickson, 2002), cap. 15, expone la improbable suposición de que “aquellos a los que se hace referencia con ‘algunos de parte de Santiago’ muy probablemente representaban a grupos de interés no creyentes en Cristo, aunque iban con el permiso de Santiago” (xxx), pero no hay razón para pensar que *hoi ek peritomēs* (“los de la circuncisión”) de Gál 2,12 no hace referencia a judíos creyentes en Cristo, puesto que en Col 4,1 se refiere claramente a ellos. La frase –hay que señalarlo– alude a judíos de nacimiento o a judíos piadosos, no necesariamente como propugnadores de la circuncisión de creyentes gentiles (cf. Hch 10,45; 11,2; Rom 4,12; Col 4,11).

²⁷⁴ Hill presenta la conjetura bastante verosímil de que los “representantes de Santiago” probablemente dijeron algo por este estilo: “Ténéis que saber que esto no es lo acordado en Jerusalén. ¡Que los gentiles no estén obligados a vivir como judíos no significa que los judíos puedan tomarse la libertad de vivir como gentiles!” (*Hellenist and Hebrews*, 141; seguido por Cummins, *Paul and the Crucified Christ*, 2164-2165).

²⁷⁵ Ward opina que el relato de Pablo “no necesariamente contradice la idea de unas relaciones amistosas entre Pablo y Santiago” (“James of Jerusalem”, 784), pero tiene demasiado poco en cuenta el tono distante de la referencia de Pablo en Gál 2,6 y la profundidad de la indignación que este expresa con respecto a las acciones de Pedro y las motivaciones que hay detrás de ellas.

tas (judíos-gentiles), como podría desprenderse de la decisión “nosotros a los gentiles, ellos a la circuncisión” (2,9), con la que se pretendía (¿ingenuamente?) delimitar dos responsabilidades distintas²⁷⁶. Varias consideraciones atenúan la sorpresa de que esa cuestión no entrara en el acuerdo. Una es que la presencia de Tito no fue causa, evidentemente, de que se abordase el asunto: en una iglesia (grupos domésticos) de carácter más o menos exclusivamente judío, él no habría hecho, como invitado, sino amoldarse a las costumbres de sus anfitriones. Otra es que la crisis afrontada en Jerusalén (si Tito tenía que circuncidarse) había sido tan traumática que ninguna de las partes quiso tocar otro asunto por miedo a echar a perder el (¿frágil?) pacto alcanzado. Otra consideración va en la línea ya sugerida²⁷⁷ de que Santiago podía entender que la adición al acuerdo (2,10) salvaguardaba el principio de nomismo pactal en lo relativo a la asociación con creyentes gentiles: estos no se circuncidarían, pero deberían estar dispuestos a judaizar en deferencia a los escrúpulos judíos. Como ya he indicado, es muy posible que Santiago dejase el Concilio de Jerusalén con la idea de que se había permitido una excepción, no abandonado un principio²⁷⁸.

También debemos tener presente la deteriorada situación política en Judea durante este período. El conflicto relativo a la estatua de Calígula había traumatizado a los habitantes de Judea menos de un decenio antes y, al parecer, causado graves disturbios también en Antioquía²⁷⁹. El breve reinado de Herodes Agripa sobre el reino nuevamente unido (41-44 d. C.) no pudo por menos de avivar el sentimiento nacionalista. A Agripa le sucedieron en el gobierno unos procuradores romanos débiles pero duros en las medidas represivas. Cuspido Fado (¿44-46?) pidió que las vestiduras de los sumos sacerdotes fueran devueltas a los romanos para su custodia y tuvo que afrontar la rebelión Teudas (Josefo, *Ant.*, 20.6, 97-99). Su sucesor, el apóstata judío Tiberio Julio Alejandro (¿46?-48), crucificó a Santiago y Simón, hijos de Judas el Galileo, presumiblemente porque se sospechaba que, como su padre, estaban fomentando disturbios contra el dominio

²⁷⁶ “No se menciona la Ley porque se da por supuesta su continua validez” (Martyn, *Galatians*, 267-268). Véase también C. K. Barrett, “Christocentricity at Antioch”, *On Paul*, 37-54; *id.*, *Acts* II, 711-712. Bruce comenta adecuadamente: “En nuestros tiempos, más complicados, estamos acostumbrados al recurso de la ambigüedad calculada en acuerdos eclesiales o de cualquier otro tipo, pero una ambigüedad como la de este acuerdo no fue deliberada, sino inadvertida” (*Galatians*, 125). Similarmente Martyn, *Galatians*, 220-222.

²⁷⁷ Véase *supra*, § 27 n. 197 y § 27.3e.

²⁷⁸ *Partings* (?2006), 172; véase también mi *Galatians*, 122-124.

²⁷⁹ Cf. *supra*, § 24 n. 236.

romano (*Ant.*, 20.102). Con su sucesor, Ventidio Cumano (48-ca. 52), es decir, durante el período correspondiente a los acontecimientos que ahora nos ocupan, la situación siguió deteriorándose hasta producirse casi una sublevación en Jerusalén, con el resultado de miles de muertos (según Josefo), y un aumento del bandidaje en Samaría y otras partes (*Guerra*, 2.223-238; *Ant.*, 20.105-124)²⁸⁰.

En esas circunstancias, y dado el grado en que se entremezclaban las identidades nacionalista y religiosa en la concepción que tenía de sí mismo el pueblo judío, debió de ser casi inevitable que los miembros judíos de la secta de Jesús se sintieran presionados a mostrar lealtad y gran apego a las leyes y costumbres que constituían esas identidades²⁸¹. Esto podría haber sido ya un factor en la crisis de Jerusalén (¿los “falsos hermanos”?), y acaso había mucho más que sarcasmo en la acusación de Pablo de que Pedro actuó como lo hizo en Antioquía porque “temía a los de la circuncisión” (2,12).

d. Las razones de Pedro

Las consideraciones precedentes nos permiten llegar a una percepción más comprensiva de por qué Pedro actuó como lo hizo. El historiador se encuentra aquí en una posición difícil, porque Gál 2 presenta el episodio solamente desde el lado de Pablo. Pero, a menos que consideremos a Pedro como completamente carente de principios, debemos inferir que tuvo alguna buena razón para “separarse” de los creyentes gentiles. Después de todo, no fue él solo quien provocó el cisma *de facto*, sino también todos los otros creyentes judíos, e incluso Bernabé, el compañero de Pablo en la misión que había ganado tantos gentiles para la fe. Entonces, ¿por qué había adoptado Pedro la posición que le costó la dura recriminación de Pablo referida en 2,14-16?²⁸²

²⁸⁰ Un tratamiento más completo en Smallwood, *Jews*, 257-269.

²⁸¹ Así R. Jewett, “The Agitators and the Galatian Congregation”: *NTS* 17 (1970-1971) 198-202; cf. Hengel / Schwemer, *Paul*, 256; “este era un acuerdo frágil, que el creciente nacionalismo podía echar a perder” (Wedderburn, *History*, 109-110). Apenas después de un decenio, el propio Santiago perdería la vida a causa de las sospechas de la facción sumosacerdotal en la escalada hacia la gran rebelión (cf. *infra*, § 36.2). Que una delegación de Santiago hubiera intentado afirmar la autoridad de Jerusalén también sobre Antioquía pudo haber sido un factor añadido (Taylor, *Paul*, 130-131); véase § 36, nn. 24, 25, *infra*.

²⁸² En lo que sigue me sirvo de mis anteriores estudios del pasaje (“The Incident at Antioch”, 156-157; *Partings* [2006], 175-176; *Galatians*, 119-124). Cf. Murphy-O'Connor, *Paul*, 152; Martyn, *Galatians*, 241-243; Lohse, *Paulus*, 92-93; Schäfer, *Paulus bis zum Apostelkonzil*, 236-238; Hengel, *Petrus*, 97-98, 105-116.

1. Ciertamente, Pedro debió de enfocar la situación desde la perspectiva del nomismo pactal, entendiendo que, por la alianza de Israel con Dios, un judío estaba obligado a vivir con arreglo a la Ley²⁸³.
2. Sin duda, sintió la creciente presión del nacionalismo. Aun cuando la áspera acusación paulina de que “temía a los de la circuncisión” (2,12) fuera injusta, Pedro bien podría haberse dejado influir en su juicio por la delegación(?) de Santiago.
3. Muy probablemente, debía de preocuparle la continuidad de su misión a los circuncisos (2,9). Ser identificado como “pecador”, y encima por los de su propia “secta”, lo habría convertido en un personaje inaceptable para muchos judíos.
4. Quizá esperaba que los creyentes gentiles se comportasen como muchos “remeros de Dios” al vincularse a la sinagoga, adoptando las costumbres judías o adaptándose a ellas. También aquí la dura acusación de Pablo de “forzar a los gentiles a judaizar” (2,15) puede ser simplemente una lectura agria de la táctica de Pedro de retirarse gradualmente de comer con gentiles, en la esperanza de atraerlos a sus costumbres ancestrales judías haciéndoles ver que él no iba a abandonarlas. Por cierto, posteriormente, el mismo Pablo no se apartó tanto de esta línea al aconsejar a comunidades mixtas de Corinto y Roma (1 Cor 8-10; Rom 14,1-15,6).

En conjunto, pues, podemos pensar justificadamente que la política de Pedro era bastante sensata: mostraba que le importaban las creencias genuinas y hondamente sentidas de otros judíos, pero sin que ello le llevase a imponer a los gentiles una exigencia adicional. El Evangelio no estaba en juego: sin circuncisión, los creyentes gentiles habían recibido el Espíritu y habían sido bautizados; ahora, todo lo que se les pedía era que se acomodasen a los escrúpulos de los creyentes judíos. Pablo no estaba de acuerdo, ¡y bien que lo demostró!

27.5 La verdad del Evangelio

¹⁴Si tú, siendo judío, “vives como gentil y no como judío”, ¿cómo es que fuerzas a los gentiles a judaizar? ¹⁵Nosotros somos judíos por naturaleza, y no “gentiles pecadores”. ¹⁶Sabemos, sin embargo, que nadie se justifica por las

²⁸³ “La actitud de cara a la Ley y la obediencia de ella eran la prueba decisiva respecto a la pertenencia o no al pueblo de Dios” (Davies, “Paul”, 703). Cummins sugiere que la lealtad a todo lo que los mártires Macabeos representaban y por lo que ellos habían muerto pudo haber sido un factor para la nueva conducta de Pedro (*Paul and the Crucified Christ*, 174-178, 188).

obras de la Ley, sino solo (*ean me*) por la fe en Jesucristo. También nosotros hemos creído en Jesucristo a fin de poder ser justificados por la fe en Cristo y no (*ouk*) por las obras de la Ley, porque por las obras de la Ley ninguna carne será justificada (Gál 2,14-16).

La respuesta de Pablo a Pedro, unida como está a la subsiguiente reflexión paulina sobre el enfrentamiento (2,14-21), muestra el esfuerzo de Pablo por expresar lo que a su juicio había estado y estaba en juego en esa confrontación²⁸⁴.

a. El terreno común

He entrecomillado sendas frases de 2,14 y 2,15 porque es probable que, en realidad, Pablo esté citando aquí palabras utilizadas por el grupo de Santiago para disuadir a Pedro de su práctica de comer con creyentes gentiles en Antioquía. Especialmente llamativa es la repetida antítesis entre judío y gentil; obviamente, se apelaba al sentimiento judío de apartamiento de las naciones/los gentiles. Pedro había estado viviendo “como un gentil y no como un judío”: esta frase casi con certeza evoca el lenguaje empleado por el grupo de Santiago para censurar a Pedro porque comía con creyentes gentiles. Similarmente hay que considerar dudoso que Pablo emplease “gentiles pecadores” (gentiles = pecadores) sin aludir a su utilización por otros, puesto que, como hemos visto, esa frase expresa la actitud de los que miraban desde “dentro de la Ley” a los que por definición estaban fuera de ella. Hay una manifiesta conexión entre las dos frases: “vivir como un gentil, o sea, como un gentil pecador”. El grupo de Santiago condenaba a los creyentes judíos por adoptar de hecho la condición de gentiles. Al encararse con Pedro, Pablo recoge sin comentario ese lenguaje. Es el punto de partida para su recriminación.

También notable es la apelación de Pablo al terreno común en su argumentación frente a Pedro: “nosotros, que somos judíos y no gentiles, sabemos que nadie se justifica por las obras de la Ley, sino solo por la fe en Jesucristo”. La apelación es doble. Primero, a la compartida condición judía (“somos judíos por naturaleza”). Como veremos con mayor detenimiento más adelante²⁸⁵, la base de la apelación era presumiblemente que la doctrina de la “justificación” estaba enraizada en la herencia común, en que su condición de judíos se debía enteramente a la iniciativa de Dios de esco-

²⁸⁴ Schnelle, *Paul*, 136-137, se empeña injustificadamente en sostener que Pablo no pudo haber pronunciado las palabras de 2,16 en Antioquía.

²⁸⁵ Véase *infra*, § 33.3a.

ger a Israel para que fuera su pueblo y enseñarlo a vivir como correspondía a esa elección²⁸⁶. La cita (o alusión) escriturística con la que Pablo remata 2,16 viene a decir lo mismo: “ningún ser viviente será justificado ante ti” (Sal 143,2)²⁸⁷. Esta teología es judía por completo: ante Dios, nadie puede considerarse limpio de pecado, merecedor de exculpación (final) por razón de la calidad de su vida²⁸⁸. Con esto indica Pablo que la “justificación” está en la raíz de una doctrina compartida por los judíos y derivada de su herencia común.

Segundo, Pablo apela, sin embargo, también a la fe cristiana compartida por todos ellos: “sabemos que una persona es justificada... solo por la fe en Jesucristo”²⁸⁹. El hecho de que compartieran la fe y de que esta fuera la base de su relación con Dios a través de Cristo y de la que ellos mantenían unos con otros constituía el terreno común que pisaban²⁹⁰. Esta sola frase

²⁸⁶ Este es el tema principal del Deuteronomio, el régimen del “nomismo pactal” de Israel.

²⁸⁷ La alusión es repetida dentro de un contexto similar y más clara en Rom 3,20; véase mi *Romans*, 153-154, e *infra*, § 33 n. 117.

²⁸⁸ Cf., por ejemplo, Job 9,2; Sal 14,1-3; Is 59,2-15; *1 Hen* 81,5; 1QH 17[= 9],14-15. Sobre la tensión del nomismo pactal (que la justificación final dependía, al menos en cierta medida, de observar la Ley), véase *The New Perspective on Paul* (2005), 55-63 y 63-80, (2008) 60-71 y 71-89.

²⁸⁹ Estoy convencido de que la actual moda de juzgar la expresión *pistis Christou* como referente a la fidelidad de Jesús es una interpretación equivocada no de la teología subyacente a esa interpretación (que Pablo entendió la muerte de Jesús como un acto de ‘obediencia’ es claro por Rom 5,19), sino de los textos así interpretados. En lo concerniente a Gálatas, debe ser obvio por 3,6-9 que la “fe” (*pistis*) de la que se habla en 3,7-9 debe entenderse como el creer (*episteusen*) de Abrahán en el texto de encabezamiento (3,6), considerando que 3,6-9 es una exposición de la *pistis* a la que se hace referencia en la declaración temática 2,16; véase *infra*, § 31 n. 232 (también § 33 n. 121), y mi *New Perspective on Paul*, 39-40 n. 164 (con bibliografía reciente); asimismo, Chester, *Conversion at Corinth*, 175-181; D. M. Hay, “Paul’s Understanding of Faith as Participation”, en S. E. Porter (ed.), *Paul and His Theology* (Leiden: Brill, 2006), 45-76; R. B. Matlock, “Dethologizing the *pistis Christou* Debate: Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective”: *NovT* 42 (2002) 1-23; también sus “Even the Demons Believe”: Paul and *pistis Christou*: *CBQ* 64 (2002) 300-318, y ΠΙΣΤΙΣ en Galatians 3,26: Neglected Evidence for ‘Faith in Christ?’: *NTS* 49 (2003) 433-439; R. A. Harrisville, “Before *pistis Christou*: The Objective Genitive as Good Greek”: *NovT* 48 (2006) 353-358.

²⁹⁰ “Una declaración consensuada de la teología antioquena” (Becker, *Paul*, 96, 287-288); “un punto de vista judío compartido” (Westerholm, *Perspectives*, 370); véase M. Theobald, “Der Kanon von der Rechtfertigung (Gal 2,16; Röm 3,28)”, en *Studien zum Römerbrief* (WUNT 136; Tübinga: Mohr Siebeck, 2001), 164-225; Schäfer, *Paulus bis zum Apostelkonzil*, 253-265. J. Murphy-O’Connor, “Gal 2:15-16a: Whose Common Ground?": *RB* 108 (2001) 376-385, observa que Pablo atribuye a los judíos cristianos una posición teológica que ellos podrían haber defendido, no que mantuviesen realmente.

(2,16a) debería ser prueba suficiente de que la “doctrina de la justificación por la fe” no era una creación paulina y de que tampoco Pablo la formuló por primera vez solo para su misión o solo después de llevar esta algún tiempo en marcha²⁹¹.

b. El principio subyacente

La cuestión para Pablo era que los dos elementos de los que partía su recriminación se habían vuelto inconciliables. La conducta de Pedro en Antioquía había dejado claro para Pablo que la antigua actitud judía hacia los gentiles era incompatible con el Evangelio que compartían. A ojos de Pablo, el proceder de Pedro era un intento de “forzar” a los creyentes gentiles a “judaizar”, a adoptar costumbres peculiares y características del estilo de vida judío (2,14); es decir, Pedro estaba exigiendo “obras de la Ley” *además de fe* en Cristo como condición indispensable del Evangelio y para la comunidad de creyentes (2,16)²⁹².

La táctica de Pablo es familiar a los polemistas de todos los tiempos. Partiendo del episodio que había ocasionado el enfrentamiento, e incluso reflejando (probablemente) el lenguaje empleado por el grupo de Santiago, procuró poner de manifiesto que su entendimiento compartido de cómo se relaciona *Dios* con la humanidad era contrario a ese lenguaje y a las actitudes mediante él expresadas. De hecho, instaba a Pedro a considerar los términos del Evangelio que ambos compartían, tratando de que aceptase el principio más fundamental que él veía encerrado en ese evangelio.

Esa táctica estaría indicada en 2,16a por el empleo, en lugar de la posterior negación directa *ouk*, de la locución *ean mē*, equivalente a “excepto” (también a “sino” o “sino solo”), por lo cual las palabras de Pablo podrían ser entendidas como un reconocimiento de la posición de Pedro: “sabemos que nadie se justifica por las obras de la Ley, excepto a través de la fe”; o sea, la fe en Cristo es el requisito fundamental para seguir viendo todavía las obras de la Ley como esenciales para la justificación, o absolución final, una posición muy propia de un creyente

²⁹¹ Véase Dunn, *New Perspective on Paul*, 33-37.

²⁹² La confusión entre el acuerdo de Jerusalén y el desacuerdo de Antioquía posiblemente se refleja en debates modernos sobre si el primero fue un consenso en reconocer *diferentes versiones* del Evangelio como de igual categoría (Schnelle, *Paul*, 129). Pablo no habría aceptado esa formulación: desde su perspectiva había un solo y común Evangelio (“la verdad del Evangelio”; cf. 1 Cor 15,11); el desacuerdo era si se debía exigir algo más a los creyentes gentiles.

judío²⁹³. En otras palabras, la ambigüedad de la locución *ean mē* podría reflejar la ambigüedad de la posición de Pedro: él sostenía de hecho que a la justificación se llegaba por la fe en Cristo, pero que seguía siendo necesario para los creyentes judíos observar las obras de la Ley (las normas alimentarias, en el caso que nos ocupa). Se ha criticado esta interpretación de *ean mē*, pero, cualquiera que sea su verdadero valor (“excepto” o “sino”)²⁹⁴, la cuestión principal sigue siendo la misma: de la manera de actuar de Pedro en Antioquía se desprendía que seguía siendo necesario para los creyentes (judíos) observar ciertas obras fundamentales de la Ley, aun habiendo llegado él al reconocimiento de que la justificación se alcanzaba a través de la fe en Cristo. La cuestión, pues, era que la formulación “nadie se justifica por las obras de la Ley *ean mē* por la fe en Jesucristo” resultaba inadecuada. El cardinal principio evangélico de la justificación a través de la fe en Jesús el Mesías no estaba suficientemente salvaguardado, por lo cual había que reformularlo con nítida claridad antitética: ya no por la fe sin más, ni por la fe con obras, sino solo “por la fe en Cristo, y no (*ouk*) por las obras de la Ley” (2,16b)²⁹⁵.

De manera similar, Pablo matiza su alusión final a Sal 143,2 añadiendo la frase clave de su polémica: “*por las obras de la Ley* ninguna carne será justificada” (2,16c). La modificación del texto de Salmos tiene razón de

²⁹³ *New Perspective on Paul*, 189-191 y n. 25, 195-198. F. Mussner, *Der Galaterbrief* (HTKNT 9; Friburgo: Herder, 1997): “El judío no habría admitido la antítesis paulina ‘fe’/obras de la Ley; para él, no tenía sentido” (170). “Probablemente muchos cristianos judíos no veían su conversión a Jesús el Mesías como una alternativa soteriológica al principio de las obras de la Ley” (Merklein, “Nicht aus Werken”, 306). Véase Martyn, *Galatians*, 264-268.

²⁹⁴ Respondo a críticas anteriores en las notas adicionales a “The New Perspective” (207-209, 212). A. A. Das, “Another Look at *ean mē* in Galatians 2:16”: *JBL* 119 (2000) 529-539, acude en mi apoyo (la fórmula es deliberadamente ambigua; véase también, del mismo autor, *Paul and the Jews* [Peabody: Hendrickson, 2003], 31-32), aunque necesita tener presente que la fe a la que se hace referencia en 2,16a parece la puesta en práctica en Antioquía por Pedro y los otros cristianos judíos. En su comunicación “Galatians 2:15-16”, pronunciada en la Conferencia Británica sobre el Nuevo Testamento (Edimburgo, septiembre de 2004), M. C. de Boer ofreció un anticipo de su comentario a Gálatas (New Testament Library; Westminster, John Knox), donde similarmente explicaba que 2,15-16a es una *captatio benevolentiae* con la que, mediante el uso del ambiguo *ean mē*, Pablo intentaba ganarse a los que discrepaban de él.

²⁹⁵ Véase Schäfer, *Paulus bis zum Apostelkonzil*, 253-265, 483-484. Pablo “ve a los cristianos gentiles como prosélitos adheridos a un ‘Israel’ cuya línea divisoria está representada por Cristo en vez de por la Torá” (Donaldson, *Paul and the Gentiles*, 160); la tesis central de Donaldson es que para Pablo “la comunidad de salvación debe ser determinada por la línea divisoria de la fe en Cristo y, en consecuencia, no hay que imponer ningún otro marcador, ni siquiera el conjunto de observancias prescritas por la Torá que señalan el límite entre judíos y gentiles” (161-164).

ser. Porque si “ninguna persona/carne será justificada ante Dios”, entonces el principio más general incluye el caso particular de quien trata de justificarse “por las obras de la Ley”. En otras palabras, también aquí Pablo se mueve entre la confusa ambigüedad de la actitud y conducta de Pedro, así como entre la confusa ambigüedad del nomismo pactal, para llegar al principio básico, al axioma fundamental en el que descansa todo lo demás: esa aceptación por Dios y su veredicto sobre una vida no depende de que sean observadas o no determinadas prescripciones de la Ley.

Para Pablo, nada menos que “la verdad del Evangelio” estaba en juego en aquella confrontación, como había sucedido en la crisis de Jerusalén (2,5.14)²⁹⁶. En ambos casos, esta verdad del Evangelio se hallaba estrechamente vinculada a la libertad; aquí, libertad de no ser “forzado” (2,3-4.14) a observar prescripciones (obras) de la Ley que los creyentes judíos seguían considerando importantes. De ahí la prominencia del tema de la libertad más adelante en la carta y el temor de Pablo de que la libertad, la verdad del Evangelio, estaba siendo puesta en grave peligro por los nuevos misioneros llegados a Galacia después de la marcha de Pablo²⁹⁷.

c. *La verdad del Evangelio*

Dado que Gál 2,16 es la primera declaración existente de lo que muchos considerarían el núcleo del evangelio paulino (y cristiano), pueden ser oportunas unas cuantas observaciones a modo de dilucidación.

Por la referencia de Pablo debemos tener claro que a la creencia en la justificación por la fe no llegó él en Antioquía ni en respuesta a Pedro ni tampoco al verse enfrentado a sus oponentes gálatas²⁹⁸. Ya he indicado que desde su actividad evangelizadora más temprana (cuando quiera que fuese), Pablo

²⁹⁶ P. Dschulnigg, *Petrus im Neuen Testament* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996): “Incluso Cefas, el primer apóstol, el primer testigo del Resucitado y jefe de la misión judía, debe medirse por la verdad del Evangelio” (169).

²⁹⁷ Gál 2,4; 4,22.23.26.30.31; 5,1.13. Véase *infra*, § 31.7.

²⁹⁸ Pese a la opinión de Strecker: “El mensaje de Pablo sobre la justificación se le ocurrió originalmente durante la crisis de Galacia y lo desarrolló en su Carta a los Gálatas” (*Theology*, 139); Schnelle, *Paulus*, 131-135, 302-304: “Con Gál 2,16 Pablo da un paso decisivo más allá del concilio apostólico, y la cuestión en debate era el incidente de Antioquía” (302); también, hasta cierto punto, Martyn, quien ve la formulación de Pablo en Gál 2,16 como la interpretación paulina del Evangelio común de la justificación en respuesta polémica a la interpretación nomística de ese evangelio traída por los otros misioneros (“los Maestros”, en la terminología de Martyn) a los gálatas (*Galatians*, 268-275). S. Kim parece pensar que yo comparto esta posición (cf. n. 303, *infra*), pero véase mi *New Perspective on Paul*, 33-37.

casi ciertamente predicó que aquellos a quienes Dios estaba dispuesto a acoger eran los que recibiesen el Evangelio, creyesen la buena noticia y se adhiriesen (mediante el bautismo) a Jesús como su Señor. Pero la serie de acontecimientos apuntados en el capítulo 2 de Gálatas parece indicar que la cuestión “*fe frente a obras*” no surgió hasta cierto tiempo después de haber comenzado la misión a los gentiles. Fue, evidentemente, el éxito de esa misión lo que hizo aflorar el asunto de si la justificación por la fe en Jesucristo dependía de algún modo o en algún grado de la observancia de la Ley, de hacer las obras de la Ley adoptando un estilo de vida característicamente judío. El proceso que he visto atestiguado en el texto es que los creyentes judíos tradicionalistas se empeñaron en considerar aún vinculantes al menos ciertas leyes esenciales de la Torá, lo cual puso de manifiesto la necesidad de abordar ese tema. El asunto de la circuncisión se resolvió de manera considerablemente amistosa²⁹⁹, pero fue la cuestión del compartir mesa entre judíos y gentiles en Antioquía la que puso sobre el tapete el tema de si la fe tenía que ser complementada con obras de la Ley, con *algunas* obras de la Ley. Dicho de otro modo, las palabras de Pablo en Gál 2,16 fueron formuladas, como sugiere el contexto, en reacción a la crisis de Antioquía³⁰⁰. La creencia en que la justificación venía de la fe en Jesús era el terreno común. Los acontecimientos de Antioquía hicieron ver a Pablo que era necesario afirmar la doctrina: fe en Cristo y no obras de la Ley³⁰¹.

En estudios anteriores de Gál 2,16 también abogué por interpretar las “obras de la ley” especialmente en referencia a las prácticas que distinguían a los judíos como un pueblo aparte de otras naciones³⁰². Pienso, en efecto, que la referencia inicial o primaria de la frase de Gál 2,16 es a leyes como

²⁹⁹ Aunque no por “los falsos hermanos” de Gál 2,4 y los misioneros radicales atacados en Gálatas. Pablo entendía “la verdad del Evangelio” (2,5.14) como estaba expresada en el “evangelio para los circuncisos”, es decir, sin dependencia ni necesidad de que los gentiles “viviesen como judíos” (2,14), convirtiéndose de hecho en prosélitos.

³⁰⁰ “Es difícilmente imaginable que Bernabé, el compañero de Pablo en la misión a los gentiles, hubiera flaqueado en Antioquía si antes se hubiera visto expuesto a toda la fuerza de la polémica [yo añadiría ‘y de la teología’] que Pablo emplea en la Carta a los Gálatas” (Seifrid, *Justification by Faith*, 180).

³⁰¹ Similarmente K.-W. Niebuhr, “Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion”, en T. Söding (ed.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre* (Friburgo: Herder, 1999), 105-130; cf. la argumentación completa de Martyn (*Galatians*, 263-275) y la tesis de Theobald en “Kanon”.

³⁰² Particularmente “The New Perspective on Paul”, en *Jesus, Paul and the Law*, 183-214 (191-195), reeditado en *The New Perspective on Paul*, cap. 2 (2005), 98-101, (2008) 108-111; “Works of the Law and the Curse of the Law (Gal 3.10-14)”, en *Jesus, Paul and the Law*, 215-241 (219-225), reeditado en *The New Perspective*, cap. 3 (2005), 115-122, (2008), 125-132. Para una clarificación, véase *Galatians*, 131-137, y *The New Perspective* (2005) 22-26, (2008) 23-28.

la discutida en el Concilio de Jerusalén (la relativa a la circuncisión) y las subyacentes al conflicto de Antioquía (las relacionadas con la compañía en la mesa). Fue porque Pedro estaba exigiendo de hecho a los creyentes gentiles que acatasen esas leyes alimentarias por lo que Pablo le acusó de subvertir el principio de la justificación por la fe³⁰³. Pero el principio teológico enunciado por Pablo en 2,16 trasciende esta cuestión particular. Al definir la aceptabilidad para Dios, y por tanto la de unos creyentes para otros, no se debe añadir *nada* a la llamada a la fe realizada por el Evangelio; la fe en Cristo es la única base para la unidad cristiana³⁰⁴.

Por otro lado, no debemos perder de vista lo que originó tan importante percepción teológica: que era la realidad de la convivencia y el trabajo compartido entre judíos y gentiles lo que estaba en peligro al no apreciar este axioma evangélico³⁰⁵. Al considerar el origen de la declaración de Gál 2,16 no hay que olvidar nunca que fue esa cuestión particular la que produjo la clásica manifestación paulina del Evangelio. Tampoco hay que pasar por alto que, a juicio de Pablo, era *central* para el Evangelio el convencimiento de que se trataba de un Evangelio dirigido a gentiles y no solo a judíos³⁰⁶. ¿Qué fue lo que desencadenó la irritación de Pablo en Antioquía? ¿Qué fue lo que él vio como amenaza para la verdad fundamental de la justificación por la fe? ¡Ni más ni menos que la negativa de un grupo de creyentes/cristianos a aceptar plenamente a otro grupo de creyentes/cristianos! La declaración que Pablo formula a continuación del episodio de Antioquía (2,16) incluye cuando menos el mensaje de que justificación significa que los creyentes tienen que aceptar por completo a los demás creyentes (comiendo con ellos), aun cuando haya notables desacuerdos sobre cuál es la conducta apropiada o inapropiada al respecto. Evidentemente, están inextricablemente unidas las dos dimensiones: vertical y horizontal, aceptación por Dios y aceptación de los otros. Minusvalorar

³⁰³ “Para Pablo, la conducta de Pedro y Bernabé equivale a un rechazo de la doctrina de la justificación por la fe” (N. Dahl, “The Doctrine of Justification: Its Social Function and Implications” [1964], en *Studies in Paul* [Minneapolis: Augsburg, 1977], 95-120); “con el v. 16, Pablo deja claro que renunciar a compartir mesa puede tener graves consecuencias” (Lohse, *Paulus*, 94).

³⁰⁴ En *The New Perspective on Paul* (2005) 31-32, (2008) 34-36, expongo las implicaciones ecuménicas.

³⁰⁵ Aquí me sirvo de *The New Perspective on Paul* (2005) 26-33, (2008) 29-36. Barnett parece no captar el asunto al sugerir que la “nueva perspectiva” sostiene que “el evangelio de Pablo está dirigido solo a la ‘inclusión de gentiles’, como si Israel no tuviera esa necesidad” (*Birth*, 63).

³⁰⁶ Kim opina que, centrándome en el aspecto judío/gentil del evangelio de Pablo, yo (¿o acaso el propio Pablo?) lo reduzco a la condición de solución pragmática a un problema de relaciones entre cristianos (*Paul and the New Perspective*, 45-53).

la dimensión horizontal, contrastando su carácter “sociológico” con la categoría “teológica” de la otra dimensión³⁰⁷, es no percibir la gran importancia que Pablo da a aquella, como confirman sus escritos posteriores³⁰⁸.

27.6 Las consecuencias

¿Qué sucedió en Antioquía después de que Pablo amonestase tan duramente a Pedro? ¿Fue aceptada la recriminación, y Pedro y los otros creyentes judíos volvieron a compartir mesa con los creyentes gentiles? La lectura tradicional del episodio es que, en efecto, Pedro reaccionó bien, restaurando así la armonía en la iglesia antioquena³⁰⁹. Esta interpretación es perfectamente comprensible, puesto que Pablo representa aquí la voz del canon, lo cual implica que prevaleció su punto de vista. Pero esta lectura encuentra un importante obstáculo: *¡Pablo no dice que prevaleciese!* Si él hubiera salido vencedor, seguramente no habría dejado de indicarlo, aunque su “toque de trompeta” fuera más bien discreto. Esto es lo que hizo después de su logro en el anterior encuentro de Jerusalén (2,6-10); su resistencia allí había sido decisiva para “la libertad que tenemos en Cristo” (2,4), es decir, la libertad de los gálatas a los que se dirige. Pero un triunfo en Antioquía (si lo fue) habría resultado igualmente decisivo para los creyentes gentiles de Galacia, en buena medida porque Pablo consideraba

³⁰⁷ Véanse las referencias bibliográficas en *The New Perspective on Paul* (2005), 26-27 n. 109, (2008) 29 n. 110.

³⁰⁸ No puede ser una simple coincidencia que Pablo remate su epístola más extensa, la Carta a los Romanos, con argumentaciones sobre este mismo tema (Rom 14,1-15,6), resumidas en la exhortación “acogeos mutuamente, como Cristo os ha acogido a vosotros” (Rom 15,7). Ni que la carta culmine en la visión, atestiguada por la Torá, el profeta y el salmista, de los gentiles adorando y glorificando a Dios junto con el pueblo por Dios elegido (16,9-12), una visión hecha realidad mediante la misión de Pablo. No olvidemos lo que él consideraba como el gran “misterio” que había sido oculto a lo largo de las edades y generaciones, pero que ahora había sido revelado en el Evangelio: que el propósito de Dios había sido desde antiguo incluir a los gentiles en su pueblo. Especialmente en Efesios, el misterio fundamental de todos los tiempos, que Pablo ha sido encargado de revelar y llevar a cabo, es que “los gentiles han pasado a ser coherederos, miembros del mismo Cuerpo” (Ef 3,6). Cristo murió para derribar el muro –la Ley con sus mandamientos y normas– que separaba al judío del gentil (2,14-16). En él, los dos se han convertido en uno, y de la Iglesia se dice que existe precisamente para ser *el lugar donde los pueblos separados se juntan para hacerse uno* (2,17-22). La superación de estas antiguas hostilidades no era un simple derivado del Evangelio, ni menos aún una desviación de su verdadero significado, sino *la culminante realización del Evangelio*, el cumplimiento de los planes de Dios desde el comienzo de los tiempos. Véase también § 31.7b(3) y 37.b (2), *infra*.

³⁰⁹ Muy recientemente Schäfer, *Paulus bis zum Apostelkonzil*, 481.

que también allí estaba en juego la verdad del Evangelio (2,14). Pablo había centrado su reprensión a Pedro en el carácter indispensable de la fe en Cristo, que él consideraba como única base para la aceptación (de judíos y gentiles) por Dios. Si Pablo hubiera tenido éxito también en esta confrontación, casi indudablemente habría dejado constancia de ello en Gálatas como un medio de potenciar enormemente su respuesta a lo que era una renovación de la antigua crisis en Galacia³¹⁰.

En cambio, como ya ha sido observado, la respuesta de Pablo a Pedro en Gál 2,14-21 se mezcla con lo que Pablo quería decir a los gálatas en relación con la confrontación anterior. Al hacerlo deja inacabado el relato de esa confrontación, casi como si repitiera más claramente lo dicho con anterioridad, o incluso como si tratara de exponer con más eficacia la esencia de lo ya expresado. Es difícil evitar la inferencia de que recurrió a ese tipo de discurso porque era consciente de que su argumento anterior, la reconvención a Pedro, *no* había tenido éxito; su intento de recomponer las relaciones dentro de la iglesia de Antioquía, devolviéndolas al estado en el que se encontraban antes de aparecer el grupo de Santiago, no había resultado. Precisamente porque Pablo es aquí la voz del canon, algunos tienen dificultad en llegar a esta inferencia. Pero cuando introducimos en la confrontación lo que pudo ser la respuesta de Pedro, las probabilidades empiezan a cambiar. Porque, como vimos, Pedro tenía seguramente muy buenos motivos para conducirse del modo que se le censuraba; que una minoría judía quisiera hacerse respetar por una mayoría gentil en la circunstancia de un creciente nacionalismo judío no estaba, después de todo, fuera de razón (§ 27.4d).

Se perfila, por tanto, la posibilidad de que en la confrontación fuera Pedro el que acabó imponiéndose³¹¹. Es decir, cabe perfectamente que en

³¹⁰ “¿Cuán triunfantemente habría mostrado Pablo el poder de su evangelio si hubiera podido escribir: ‘Pedro, Bernabé y los otros hermanos judíos reconocieron que yo tenía razón y, desde ese momento, volvieron a comer con sus hermanos gentiles!’ Aquí, el *argumentum ex silentio* es difícilmente explicable, puesto que todo aconsejaba a Pablo hablar, pudiendo hacerlo. Por lo tanto, su silencio indica que no tuvo éxito” (Haenchen, *Acts*, 476). Similarmente Lohse, *Paulus*, 96; Wedderburn, *History*, 118.

³¹¹ Weiss, *Earliest Christianity*, 275-276; “si Pedro hubiera reconocido como justa la posición de Pablo, este no habría dejado de decirlo: ¡era un triunfo en su mano!” (Nock, *St. Paul*, 110); Conzelmann, *History*, 90; Brown / Meier, *Antioch and Rome*, 39; “una asombrosa derrota con dañosas consecuencias” (Catchpole, “Paul, James and the Apostolic Decree”, 442); Achtemeier, *Quest for Unity*, 58-59: “La conferencia de Jerusalén y su decreto solo consiguieron dividir la misión entre los gentiles, sin lograr de ningún modo contentar a los cristianos judíos radicales” (55); “Santiago, Pedro y Bernabé se impusieron no solo en Antioquía, sino en el conjunto de la Iglesia primitiva” (Holtz, “Antiochenische Zwischenfall”, 355); Becker, *Paul*, 97, 169; Öhler, *Barnabas*, 85-86.

esa coyuntura Pedro lograrse persuadir (“forzar” es la palabra de Pablo) a los creyentes gentiles a amoldarse a la práctica de los creyentes judíos, en deferencia a sus escrúpulos. Después de todo, si seguimos a Josefo, había una considerable tradición de gentiles sirios que “judaizaban” (*Guerra*, 2.463). ¿Tan diferente era lo que les pedía no solo Pedro, sino también Bernabé, uno de sus jefes? Esta es la ironía de la versión paulina del episodio: que el compartir mesa pudo haber sido reanudado, pero de un modo que Santiago aprobaba y que Pablo desaprobaba enérgicamente. Pedro ganó la partida a Pablo; Bernabé no apoyó a su compañero como había hecho en Jerusalén, y la iglesia de Antioquía en conjunto se desentendió de lo que Pablo tenía por una (o la) verdad fundamental del Evangelio³¹². “Santiago, aun ausente, ejercía una influencia más poderosa que Pablo presente allí”³¹³.

Si esta hipótesis enteramente verosímil se acerca en alguna medida a lo que realmente pasó en Antioquía como resultado del choque de “pesos pesados”, entonces parecen derivarse varios corolarios³¹⁴.

1) Pablo, para los efectos, había sido desautorizado por la iglesia que primero lo había enviado como misionero.³¹⁵ Como Pablo seguía creyendo apasionadamente en la verdad del Evangelio que de hecho había rechazado esa iglesia, la relación con ella no podía ser como antes. Tiene, pues, poco de sorprendente que a partir de entonces, como veremos, Pablo parezca haber trabajado mucho más como un misionero independiente³¹⁶. Al igual que en

³¹² Que Pedro se impuso en la confrontación es probablemente la opinión hoy dominante (cf., por ejemplo, los citados en mi “The Incident at Antioch”, 173 n. 126, y *Galatians*, 130 n. 1; también en Painter, *Just James*, 71 [aunque el propio Painter no se muestra convencido, 71-73]; White, *Jesus to Christianity*, 170-171; Joubert, *Paul as Benefactor*, 121).

³¹³ C. K. Barrett, *Freedom and Obligation: A Study of the Epistle to the Galatians* (Londres: SPCK, 1985), 13.

³¹⁴ Como ya observé en mi “The Incident at Antioch”, 160-161 (bibliografía, 173 n. 128); *Partings* [2006], 177-178). Similarmente, Murphy-O’Connor, *Paul*, 158. Una vez más, Schnabel trata el asunto con notable ligereza (*Mission*, 1005-1006).

³¹⁵ La conclusión de Sanders de que los cristianos judíos y los cristianos gentiles formaban grupos separados en Antioquía (*Schismatics*, 154) es improbable, puesto que los cristianos gentiles parecían aceptar la dirección de Pedro.

³¹⁶ “Cuando Pablo escribe Gálatas... ya no depende de las directrices ni de la ayuda de ninguna comunidad, salvo de las fundadas por él mismo” (Haenchen, *Acts*, 466); véase también Wedderburn, *History*, 118-120. En correspondencia privada, Michael Wolter señala la importancia de la referencia paulina a la fundación de la iglesia de Filipos, la primera establecida por Pablo tras el incidente de Antioquía, como “el comienzo del Evangelio” (Flp 4,15). La presentación de Pablo por Malina y Neyrey como “una persona de orientación típicamente grupal” –“Pablo es esencialmente obediente a las

otras partes de su relato, Lucas corre un velo sobre esas tensiones y desunión³¹⁷. Pero seguramente debemos considerar la ruptura de Pablo con la iglesia antioquena como una de las consecuencias de la mencionada confrontación. Al ponerse del lado de Pedro, como deduzco, la iglesia de Antioquía había manifestado su disposición a reconocer la autoridad de Jerusalén (y de Santiago) y, por lo mismo (a ojos de Pablo), dejado de apoyar la causa de los creyentes gentiles. Antioquía se había situado fuera del ámbito de responsabilidades que correspondían a Pablo según la división concertada en Jerusalén (Gál 2,9), por lo cual Pablo bien pudo concluir que él no podía continuar sirviendo como uno de los misioneros/apóstoles de aquella iglesia.

2) En las circunstancias referidas en Gál 2,11-14, y todavía más si no había logrado persuadir a Pedro de lo errado de su actitud, Pablo tuvo que sentirse abandonado por Bernabé, su antes estrecho coagente en la misión. Probablemente, pues, tenemos que imaginar también una ruptura entre Pablo y Bernabé³¹⁸. Lucas confirma de hecho esa ruptura: Pablo y Bernabé se separaron y emprendieron misiones distintas: Bernabé volvió a Chipre, Pablo a las iglesias de Siria y Cilicia (Hch 15,39-41)³¹⁹. Pero la razón que ofrece Lucas es completamente diferente. En Hechos, la ruptura se produce por “una aguda discordia” (*paroxismos*) entre Pablo y Bernabé respecto a la propuesta de este de llevar con ellos a Juan Marcos en su visita (pastoral) a las iglesias que ellos habían fundado (Hch 15,36-39). Tal vez

normas y personas autorizadas por el grupo” (*Portraits of Paul*, 51, 62, 206, 217)– es muy difícil de compaginar con la postura de Pablo en Antioquía y con su resultado; Malina y Neyrey se precipitan en generalizar partiendo de una descripción estereotípica de la “cultura colectivista” antigua (214-215).

³¹⁷ Una posterior visita a Antioquía (Hch 18,22-23) no tiene por qué invalidar la hipótesis recién expuesta: ¡Pablo parece haber enterrado más de un hacha! Véase § 32.1d, *infra*.

³¹⁸ Cf. Taylor, *Paul*, 139, y los por él citados (n. 1); Kraus, *Zwischen Jerusalem und Antiochia*, 166-167; Öhler, *Barnabas*, 55-56, 84-86, 444-454. Hengel y Schwemer infieren que en aquella coyuntura Bernabé aceptó una obligación “añadida” (cf. Gál 2,6), posiblemente las condiciones impuestas por el decreto apostólico (*Paul*, 207).

³¹⁹ La referencia a iglesias ya establecidas en Siria y Cilicia recuerda la descripción por Pablo de su anterior misión en esos territorios (Gál 1,21). Puesto que una posible implicación de Hch 15,41 es que Pablo y Silas se ocuparon de realizar una parte de las visitas previstas para realizar al regreso con Bernabé (15,36) y este se ocupó de la parte correspondiente a Chipre, 15,41 podría proporcionar cierto apoyo a la idea de que la referencia de Gál 1,21 abarcaba el territorio (Galacia al menos) de la misión de Antioquía (Hch 13,14-14,23). Hch 16,1 sugiere que Derbe y Listra estaban situadas allende “Siria y Cilicia”, pero Barrett señala que el nuevo comienzo indicado en 16,1 “probablemente marcó el inicio de una nueva fuente de información” (*Acts* II, 758). Véase también, *supra*, § 25 n. 223.

no sea necesario elegir para la ruptura entre esta razón y la indicada en la versión de Pablo, pero da la impresión de que aquí, una vez más, Lucas no ha contado toda la historia.

3) Otra consecuencia habría sido probablemente una ruptura de Pablo con las iglesias de Siria y Cilicia, para las que había trabajado, y con algunas que él podría haber fundado durante la fase inicial de su actividad misionera (Gál 1,21-23). El hecho de que la carta de Hch 15,23-29 esté dirigida explícitamente a los “hermanos gentiles de Antioquía, Siria y Cilicia” (15,23) refuerza la inferencia de que las iglesias de Siria y Cilicia, como “hijas” que eran de la antioquena, siguieron a esta en dejar de apoyar a Pablo. Comoquiera que fuese, llama la atención que él no vuelva a mencionar esas iglesias³²⁰, las cuales no participarán luego en la colecta de las iglesias gentiles para Jerusalén.

4) También se subseguiría que Pablo consideró aquel desenlace como una ruptura de hecho con la iglesia madre, la jerosolimitana³²¹. Como hemos visto, en su referencia del acuerdo de Jerusalén, Pablo parece haber querido reconocer la autoridad de los dirigentes de esa iglesia³²². La razón es obvia: ellos lo habían apoyado en Jerusalén y la autoridad de esos dirigentes podía ser citada para reforzar su argumentación en la carta a las iglesias de Galacia. Pero ya hemos notado que por el tiempo en el que Pablo la escribió era más que un poco cicatero en reconocer la posición de ellos. ¿Por qué ese cambio? ¿Qué había sucedido entretanto? Casi con toda seguridad, la respuesta es el enfrentamiento en Antioquía. Este, después de todo, había sido ocasionado por la llegada del grupo (o la delegación) “de parte de Santiago” (2,12) y, sin duda, su manifiesta desaprobación de los judíos que “vivían como gentiles” (2,14). Pablo, en otras palabras, parece haber formulado “la verdad del Evangelio” con más aspereza precisamente en oposición a las directrices de los dirigentes jerosolimitanos. El acuerdo de Jerusalén no había acogido la verdad del Evangelio en términos suficientemente explícitos. Y el intento de Pablo de formularlo de manera

³²⁰ Muy probablemente, sin embargo, algo de la experiencia de Pablo respecto a disciplina sinagoga (2 Cor 11,24) tiene que ver con esos “años de silencio”; véase, por ejemplo, Barnett, *Jesús*, 248-249.

³²¹ Cf. Chilton, con referencia a la hipótesis indicada al final de § 27.3, *supra*: “El decreto de Santiago se había impuesto, y, para los efectos, Pablo había quedado excomulgado de su movimiento” (*Rabbi Paul*, 170).

³²² Véase *supra*, § 27.3c. Al compartir la opinión de Holtz de que no hubo “una ruptura radical entre Pablo y los dirigentes de la comunidad original”, Lohse (*Paulus*, 96) no tiene suficientemente en cuenta estos indicios de Gál 1-2 de que la relación de Pablo con Jerusalén se había alterado en ese período.

más clara parece haber sido rechazado, menospreciado o pasado por alto. Era tiempo de que Pablo construyese lo que él pudiera sobre las partes del acuerdo de Jerusalén que no habían sido desechadas y cumplierse su misión de predicar la verdad del Evangelio como la había recibido, desentendiéndose de la jerarquía jerosolimitana³²³.

5) Asimismo, pues, el doble episodio narrado en Gál 2,1-14 (y Hch 15), la crisis de Jerusalén y el enfrentamiento de Antioquía dejan percibir un significativo cambio en las relaciones de tres de las más importantes figuras de la primera generación cristiana —Pedro, Santiago y Pablo— y en la autoridad e influencia respectivas.

- *Santiago* se ha revelado como cabeza de la iglesia jerosolimitana. Presidió la importante consulta de Jerusalén, en la que su juicio determinó el resultado (Hch 15)³²⁴; su influencia en apoyo de la visión tradicionalista de la secta del Mesías Jesús alcanzó a la iglesia de Antioquía y allí reconocieron su autoridad Pedro y los otros creyentes judíos (incluido Bernabé), frente a la vigorosa protesta de Pablo (Gál 2,12-14)³²⁵.
- *Pedro* ya no aparece como el principal apóstol y discípulo de Jesús: presumiblemente a causa de su actividad misionera más allá de Judea, su papel e influencia en Jerusalén parecen haber disminuido y, lo que es aún más sorprendente, él parece haberse sometido, por la razón que fuese, a las protestas de los llegados “de parte de Santiago”, aun hasta el punto de negarse (una vez más) a comer con gentiles. Probablemente salió vencedor del enfrentamiento con Pablo en Antioquía, y su política podría haber encontrado allí apoyo, incluso entre los creyentes gentiles; sin embargo, sometido a Santiago y recriminado por Pablo, aparece como una figura un tanto menguada³²⁶.
- *Pablo* ha llegado al final del período en el que sirvió como dirigente y misionero de la iglesia de Antioquía, durante el cual aceptó (aunque con reservas) la autoridad de los apóstoles de Jerusalén. Pero el incidente de Antioquía le llevó a concluir que la política trazada desde

³²³ No debe exagerarse, sin embargo, la ruptura con Jerusalén (Taylor, *Paul*, cap. 6).

³²⁴ Hch 15,19: “Por esto yo juzgo (*krinō*) que...”; “Yo decreto” (Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 177); “Por tanto, he llegado a la decisión de que...” (NRSV); aunque *krinō* podría tener aquí simplemente el sentido de “opino” (BDAG 568; Fitzmyer, *Acts*, 556). Pero el significado de *epistelai* (seguido de infinitivo) en 15,20 es probablemente el de “enviar instrucciones escritas”; “mediante *órdenes* no se envía un simple mensaje de exhortación” (Barrett, *Acts* II, 730).

³²⁵ Véase § 36.1b-c, *infra*.

³²⁶ Véase § 35, *infra*.

Jerusalén y la práctica seguida en Antioquía ponían en peligro “la verdad del Evangelio”. Su respuesta (en Gálatas) fue una reafirmación de su evangelio y de su autoridad para predicarlo, con tanto respaldo de los apóstoles de Jerusalén como pudiera obtener, pero por lo demás independientemente de aquella jerarquía.

En suma, el enfrentamiento en Antioquía y su desenlace resultaron de suma importancia en la historia del cristianismo primitivo. La posibilidad de un esfuerzo misionero unido, o al menos mutuamente complementario, quedó muy menoscabada. La fase del ejercicio por Jerusalén de una supervisión reconocida y aceptable sobre la actividad misionera en expansión entró seguramente en declive. La iglesia de Antioquía dejó de ser la base principal para la expansión entre los gentiles. Y, sobre todo, probablemente Pablo surgió de la sombra de Jerusalén y Antioquía para convertirse en el “apóstol de los gentiles”.

OCTAVA PARTE
APÓSTOL DE LOS GENTILES

Capítulo 28

Datas, destinos y distancias

Antes de ponernos a estudiar a fondo los principales aspectos de la misión de Pablo como “apóstol de los gentiles”, nos resultará sumamente útil en este punto echar un vistazo a la estructura cronológica de su misión, como también a la de su vida en conjunto, y reflexionar sobre las duras realidades de lo que entrañaba su actividad misionera, sobre todo en lo concerniente a los viajes.

28.1 Cronología de la vida y misión de Pablo

a. Introducción

En sus líneas generales, la vida y misión de Pablo no están sujetas a controversia, y aunque al trabajar sobre esa vida y misión los historiadores quisieran permitirse una aproximación de hasta diez años —suele ser menos—, habría poco problema. En historia antigua, esa aproximación con respecto a acontecimientos menores en el devenir del Imperio romano se consideraría normalmente muy aceptable. Y, dado que la principal contribución de Pablo a la historia del cristianismo son las cartas que escribió y la teología que elaboró en ellas y en su misión, al final no reviste gran importancia poder decidir de una vez para siempre si ideó la teología y escribió una determinada carta diez años antes o después¹.

¹ Es asombroso el esfuerzo que se ha dedicado a conocer el desarrollo del pensamiento de Pablo mediante la correcta ordenación cronológica de sus cartas. Varios intentos a este respecto tuvieron origen en Gotinga durante la pasada generación. Y el proyecto del Seminario de Teología Paulina, concebido para ser desarrollado en diez años (1986-1995), que se acordó en la reunión anual de la Society of Biblical Literature celebrada en noviembre de 1986, ha resultado más frustrante que fructífero; véan-

Esas líneas generales son más o menos las siguientes:

- Nacimiento en alguno de los años situados inmediatamente alrededor de lo que llamamos el “cambio de era”.
- Educación en Jerusalén a partir de la adolescencia, lo más probable entre los últimos años de la década de los diez y los primeros de la década de los veinte.
- Conversión algún tiempo después de la crucifixión de Jesús, es decir, en los primeros años treinta (aunque cabe la posibilidad de que fuera hacia la mitad de esa década).
- Intervalo sustancial (Gál 1,18; 2,1) antes de subir él a Jerusalén por segunda vez (después de su conversión), en la última parte de los años cuarenta.
- Lapso de cinco a ocho años durante el que se dedicó a la labor evangelizadora en la región del Egeo y escribió la mayor parte de sus cartas (desde la primera parte de los cincuenta).
- Período final de unos cinco años desde la detención en Jerusalén hasta su arresto domiciliario en Roma (Hch 24,27; 28,30) antes de desaparecer de vista en los primeros años sesenta.

Si fuera posible contentarse con este esquema del recorrido vital de Pablo, podríamos dejarlo tal cual y seguir adelante. Y en verdad, como ya he dicho –pero conviene repetir–, no hay mucho de importancia histórica o teológica permanente que dependa de lograr una mayor precisión cronológica. Los problemas surgen, sin embargo, porque casi nadie se contenta con las certezas relativas ofrecidas por las líneas generales. Y como esa mayor precisión es inalcanzable, los estudiosos quedan enseguida atrapados en interpretaciones conflictivas de los datos. Por ejemplo, el cuadro ofrecido a continuación indica la variedad de los más destacados intentos realizados en los últimos treinta años para llegar a una cronología más precisa².

se los ensayos finales recogidos en E. E. Johnson / D. M. Hay (eds.), *Pauline Theologie*. Vol. 4: *Looking Back, Pressing On* (Atlanta: Scholars, 1997). G. Tatum, *New Chapters in the Life of Paul: The Relative Chronology of His Career* (CBQMS 41; Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 2006), hace depender todo de la cronología de las cartas de Pablo y sugiere el orden siguiente: 1 Tesalonicenses, 1 Corintios, 2 Corintios 10–13, Gálatas, Filipenses, 2 Corintios 1–9 y Romanos (6).

² Jewett, *Dating*, cuadro 163-166; G. Lüdemann, *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology* (1980; trad. ingl. Filadelfia: Fortress, 1984), cuadro 262-263; N. Hyldahl, *Die paulinische Chronology* (Leiden: Brill, 1986), cuadro 121-122; K. P. Donfried, “Chronology (New Testament)”, *ABD* I, 1011-1022 (cuadro 1016); Riesner, *Paul's Early Period*, examen 3-28, 318-326 (cuadro 322); Murphy-O'Connor, *Paul*, 1-31 (cuadros 8, 28, 31); Hengel / Schwemer, *Paul* (cuadro xi-xiv); Schnelle,

	Jewett	Lüdemann	Hyl Dahl	Donfried	Riesner	Murphy-O'Connor	Hengel/Schwemer	Schnelle	Wedderburn
Nacimiento						6 a. C.		ca. 5	
Muerte de Jesús	33 (30)	27 (30)		30	30		30	30	30
Conversión	34 (31)	30 (33)	39/40	33	31/32	33	33	33	31/32
Primera visita a Jerusalén	37	33 (36)	41/42	36	33/34	37	36	35	33/34
Siría/Cilicia (Galacia + ?)	37-51	34-47 (37-50)	42-53	47-48	34/48	37-?	36-47	ca. 36-37	
Concilio de Jerusalén	51	47 (50)	53	49	48	51	48/49	48	45/46
Misión del Egeo	52-57	48-51/52 (51-54/55)	53-55	50-57	49-57	52-56	49-57	48-56	48-51, 52-57
Arresto y prisión	57	52 (55)	55	57	57	56	57	56	57
Viaje a Roma	59/60			60	59	61/62	59	59	59-60
Ejecución	62				62	67	62/64?	64	

La principal disputa metodológica entre quienes tratan de establecer la cronología gira sobre el valor que se debe atribuir a la información proporcionada por Hechos. Más o menos todos están de acuerdo en que las cartas paulinas son la fuente preferente (de primera mano), y algunos intentan trabajar lo más exclusivamente posible con los escritos de Pablo, recurriendo a Hechos poco o nada³. Sin embargo, la mayoría de esos estudiosos no tienen inconveniente en servirse también de Hechos si pueden hacerlo, aunque con una tendencia natural a seguir a Pablo cuando la información de Hechos parece notablemente divergente de la paulina⁴. La cuestión metodológica se plantea cuando datos ambiguos de Pablo y/o de fuentes no bíblicas son convertidos en la base de una visión que exige como corolario que Lucas haya entendido rematadamente mal la serie de acontecimientos o los haya deformado de manera deliberada⁵. Si tenemos

Paul, 47-56 (cuadro 56); Wedderburn, *History*, 99-103 (cuadro 103). Entre los estudios anteriores cabe señalar, por ejemplo, G. Ogg, *The Chronology of the Life of Paul* (Londres: Epworth, 1968), y A. Suhl, *Paulus und seine Briefe* (Gütersloh: Gütersloher, 1975), 299-345; Knox, *Chapters in a Life of Paul*, se aproxima mucho en su datación a la de Jewett (68); la reconstrucción de Buck y Taylor, *Life of Paul*, es similar a la de Lüdemann (*Saint Paul*, 214-215); Becker, *Paul*, 31, está cerca de las propuestas que presento *infra* (aparte de las datas de varias cartas), como también A. Scriba, "Von Korinth nach Rom: Die Chronologie der letzten Jahre des Paulus", en F. W. Horn (ed.), *Das Ende des Paulus* (BZNW 106; Berlín: De Gruyter, 2001), 157-173 (cuadro 166-167), y Ebel en Wischmeyer (ed.), *Paulus*, 87; Lohse, *Paulus*, 57, se acerca a Schnelle, aunque data la muerte de Pablo al comienzo del año 60. Riesner 3-28 ofrece un útil análisis de los estudios anteriores al suyo (1994); y A. Suhl, "Paulinische Chronologie im Streit der Meinungen: ANRW 2.26.2 (1995) 939-1188, pasa detenidamente revista a los estudios de Knox, Suhl, Lüdemann, Jewett y Hyldahl.

³ Lüdemann, *Paul*, 21-23. Hyldahl es el ejemplo más obvio. "Las líneas generales de la vida de Pablo deben ser extraídas de las cartas, y exclusivamente de ellas" (Jewett, *Dating*, 23).

⁴ Véase, por ejemplo, la formulación de Schnelle (*Paul*, 48).

⁵ Así, por ejemplo, Lüdemann, *Paul*, 7, aunque reconoce que en Hechos se utilizó tradición fiable (*ibid.*, 23-29) y ha desarrollado esta idea sistemáticamente en *Early Christianity*. Jewett ha propuesto como regla general "que el material de Hechos se emplee para la cronología solo cuando no entre en conflicto con datos de las cartas [paulinas]" (*Dating*, 24). Esto parece en principio bastante razonable, pero en la práctica equivale a hacer indiscutibles "los datos de las cartas", lo cual no corresponde a la realidad (Pablo no era un narrador imparcial). Knox, Lüdemann y Murphy-O'Connor, entre otros, caen así en errores como no reconocer lo forzado de una interpretación que supone que Gál 1,21 puede incluir un amplio recorrido por Macedonia y Acaya (cf. n. 46, *infra*); o negar que Bernabé participó de algún modo en la misión de Galacia, aduciendo que Pablo se refiere solo a sus propias actividades allí (Gál 4,13) (Knox, *Chapters*, 60), pese al paralelo de Gál 2,1-9; o la idea de que en 1 Cor 15,32 y 2 Cor 1,8 se puede llegar a percibir la indicación de una ruptura entre Pablo y la iglesia de Éfeso que explique el silencio de Pablo sobre la participación de Asia Menor en la colecta (Lüdemann, 86).

presentes las consideraciones ya expuestas sobre Lucas como historiador y las correspondientes inferencias (§ 21.2), ese corolario resulta de lo más discutible. Es un procedimiento equivocado sacar conclusiones de datos ambiguos no lucanos, sin referencia a los datos de Lucas, y luego menospreciar la narración lucana basándose en esas conclusiones. Me parece irresponsable desestimar de ese modo la que debería ser considerada una fuente valiosa, aun reconociendo que Lucas no está libre de *Tendenzen*⁶. La información de Hechos debe ser incluida entre los datos que hay que examinar y correlacionar antes incluso de llegar a conclusiones preliminares. Y ya he indicado algunos datos que, a mi entender, no permiten que se pueda realizar con éxito esa correlación⁷. Pero si se puede demostrar que entre las fuentes hay cierta coincidencia, aunque sea aproximada y en aspectos no centrales, ello puede ser indicio de que la serie de acontecimientos ocurrió de alguna manera como los refiere Lucas. Seguramente, es así en la mayoría de los casos examinados en capítulos anteriores, pero conviene que nos detengamos lo suficiente a considerar la cuestión antes de seguir adelante.

b. Puntos firmes y discutidos de la cronología paulina

Cuando es tanto lo que no se puede datar con alguna precisión hay una tendencia natural, primero, a construir el marco cronológico sobre los puntos más firmes de la serie temporal y, después, a rellenar los vacíos con las fechas y sucesiones de ellas que siguen a las anteriores en probabilidad.

Más o menos, todos los estudiosos están de acuerdo en que los puntos más firmes son:

- La crucifixión de Jesús, probablemente en el año 30, pero posiblemente en el 33⁸.
- Los períodos indicados por el mismo Pablo: tres años entre su conversión y su primera visita a Jerusalén (Gál 1,18); catorce años más

⁶ Similarmente Riesner: "No se debe emitir ningún juicio *a priori* respecto a la fiabilidad del material cronológico de Hechos" (*Paul's Early Period*, 31); luego observa que los pasajes en primera persona del plural y la segunda parte de Hechos encierran 67 de los aproximadamente 103 elementos de información presentes en Lucas-Hechos, es decir, unos dos tercios, y que los pasajes en primera persona del plural contienen el mayor número absoluto de elementos de información cronológica (323-324). Sobre la tendenciosidad de Lucas, véase *supra*, § 21.2d.

⁷ Por ejemplo, los cuarenta días de apariciones posresurreccionales, la permanencia de los discípulos en Jerusalén (§ 22.2a-b) y el decreto apostólico (§ 27.3e).

⁸ *Jesús recordado*, 367; Jewett (*Dating*, 26-29) y Barnett (*Birth*, 25) forman parte de la minoría que postula el año 33. El examen más completo de los argumentos presentados en este sentido es el de Riesner, *Paul's Early Period*, 35-58.

hasta su segunda visita (2,1)⁹. Que el tiempo fuera contado de manera inclusiva (incluyendo las fechas de inicio y de término) significa que “después (*meta*) tres años” (1,18) podría hacer referencia a unos dos años en realidad¹⁰, y “después (*dia*) catorce años” (2,1) a solo unos trece¹¹. Sin embargo, un período firme total de quince o dieciséis años es probablemente una buena hipótesis de trabajo para esta época crucial de la vida de Pablo.

- Las fechas con mayor aceptación son las correspondientes al proconsulado de Galión en Corinto (51-52)¹². Esto nos permite datar el período de Pablo en Corinto con notable precisión (Hch 18,12-17) como 49-51 o 50-52 d. C. La fecha de 51 d. C. para la comparecencia ante Galión (Hch 18,12-17) hacia el final de la estancia de Pablo en Corinto (según la indicación temporal de 18,11), y poco después de haber empezado Galión a ejercer su cargo¹³, parece más probable que cualquier otra y tan firme como realístamente cabría esperar.
- Especialmente valiosos son también los períodos indicados en Hechos para diversos avatares de la vida y misión de Pablo¹⁴.

⁹ Se ha sugerido a veces que en los catorce años estaban incluidos los tres anteriores (así, muy recientemente, Longenecker, *Galatians*, 45), pero la serie “luego... luego... luego” (Gál 1,18.21; 2,1) obviamente indica las sucesivas etapas de una secuencia cronológica, según ha señalado de manera convincente en particular Jewett (*Dating*, 52-54). Como observa Murphy-O'Connor, tal vez los catorce años no incluyan los otros tres, puesto que la clara implicación es de catorce años sin contacto con Jerusalén; además, el “de nuevo” (“subí de nuevo”) alude naturalmente al intervalo (de 14 años) entre la primera y la segunda visitas (*Paul*, 7-8).

¹⁰ Véase BDAG, 637-638.

¹¹ BDAG, 224. Murphy-O'Connor depende para su datación de contar catorce años completos (*Paul*, 8).

¹² Figuran en una carta de Claudio conservada en una inscripción fragmentaria de Delfos; texto y análisis en Lake, *Beginnings*, 460-464; J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (Wilmington: Glazier, 1983), 141-152, 173-176; id., *Paul*, 15-22; Taylor, “Roman Empire”, 2884-2885; Fitzmyer, *Acts*, 621-663; véase también Riesner, *Paul's Early Period*, 202-207. “El alto grado de certeza... la convierte en una fecha fundamental para la construcción de la cronología paulina” (Jewett, *Dating*, 38-40); “el único elemento en estudios recientes de cronología paulina sobre el que hay consenso general” (Schnelle, *Paul*, 49 n. 9). Fitzmyer sostiene que el año de proconsulado de Galión corresponde a 52-53 d. C. (pp. 620-623), frente a la opinión mayoritaria, que se decanta por 51-52 d. C. (cf. el breve examen de las posiciones al respecto en Thiselton, *1 Corinthians*, 29-30).

¹³ Por lo que comentan Séneca, el hermano de Galión y Plinio, se puede suponer que Galión no completó el tiempo fijado para su mandato (Murphy-O'Connor, *Paul*, 19-20).

¹⁴ Knox emplea el argumento inconsecuente de que “dado que Lucas salpica su narración abundantemente de frases como ‘después de muchos días’ o ‘después de al-

- Los dieciocho meses de su estancia en Corinto (Hch 18,11), aunque con importantes acontecimientos de duración desconocida en ambos extremos de dicho período (una estimación de hasta dos años en Corinto es apropiada).
- Los tres meses centrados en la sinagoga de Éfeso y los dos años de actividad misionera en la escuela de Tirano (Hch 19,8.10), de nuevo con un tiempo indeterminado implícito a continuación (se puede calcular un total de dos años y medio a tres años, sin gran riesgo de error).
- Los dos años de prisión en Cesarea (Hch 24,27)¹⁵, también en este caso con un lapso, precedente, difícil de cuantificar; las fechas pueden ser cotejadas con las correspondientes a los nombramientos de los gobernadores romanos de Judea, Félix (52/53-59/60 d. C.) y Festo (59/60-72 d. C.)¹⁶.
- Los dos años de cautiverio en Roma (Hch 28,30).

Otras fechas y períodos que se pueden calcular con razonables posibilidades de acierto:

- La conversión de Saulo/Pablo en relación con la resurrección de Jesús y la persecución de los helenistas. Respecto a lo primero, lo probable es que la aparición a Saulo fuera la última (como dice Pablo)

gunos días', sus declaraciones más concretas pierden valor en lo tocante a la reconstrucción cronológica de la carrera de Pablo" (*Chapters*, 32). D. Slingerland, "Acts 18:1-18, the Gallio Inscription, and Absolute Pauline Chronology": *SBL* 110 (1991) 439-449, comparte el escepticismo de Knox sobre las vagas declaraciones temporales de Lucas.

¹⁵ "Pasados dos años" (24,27) podría hacer referencia a la prisión de Pablo" o al tiempo que Félix llevaba en el cargo, en el segundo caso indicando una transición de Félix a Festo, que puede datarse en el año 55 (Suhl, *Paulus*, 333-338; Lüdemann, *Early Christianity*, 250-251; cf. Barrett, *Acts* II, 1118), pero la frase es un genitivo absoluto, lo que implica cierta independencia de las dos oraciones siguientes y, por tanto, también puede constituir un dato que no tenga que ver con la transición de Félix a Festo. La frase "suele ser relacionada con la prisión de Pablo, y en realidad así es entendida por Lucas, quien se centra en esa situación de Pablo" (Haenchen, *Acts*, 661; más bibliografía en Jervell, *App.*, 576 n. 263).

¹⁶ Schürer, *History* I, 460 y n. 17; 467 y n. 43; Jewett, *Dating*, 40-44; Hemer, *Book of Acts*, 171, 173; Bruce, *Acts*, 484; Riesner, *Paul's Early Period*, 219-224; Barrett, *Acts* II, 1080-1081, 1117-1118; Murphy-O'Connor, *Paul*, 22-23. Menos persuasivas son las propuestas relativas a que la destitución de Félix fue consecuencia inmediata de la pérdida de favor en Roma por parte de su hermano Palas, en 55 o 56 d. C. (Lake, *Beginnings* V, 464-467; cf. Schwartz, *Studies*, 227-231), o que el regreso de Pablo con la colecta fue para paliar el hambre causada por el año sabático 54/55 (Suhl, *Paulus*, 327-333; seguido por Hylidahl, *Chronologie*, 113-115), lo que permitió que fuera apresado antes de la transición de Félix a Festo (n. 15, *supra*).

de una serie de ellas que duró entre unos dieciocho meses y dos o tres años como máximo¹⁷. Respecto a lo segundo, la persecución de los helenistas debió de empezar cerca de los comienzos mismos de la nueva secta, muy probablemente menos de dos años después¹⁸.

- La huida de Pablo de Damasco (2 Cor 11,32-33) puede identificarse, sin duda, con la noticia similar recogida en Hch 9,25. Como Pablo especifica que eso ocurrió a pesar de que “el etnarca del rey Aretas tenía puesta guardia en la ciudad de Damasco con objeto de prenderme”, hay que situar la huida en el reinado de Aretas IV, el rey nabateo. Por desdicha, es difícil la precisión al datar el suceso, dado que ese reinado se extendió desde 9 a. C. (Josefo, *Ant.*, 16.294) hasta 39/40 d. C.¹⁹. Hay un debate no resuelto respecto a qué entraña la referencia paulina y qué poder tenía verdaderamente Aretas como rey tutelado por otro. Jewett hace hincapié en que “el paso de Damasco a control nabateo... aconteció probablemente durante los primeros años de la administración de Calígula”, por lo cual difícilmente pudo ocurrir antes del verano de 37 d. C.²⁰. Concluye que la huida de Pablo debe fecharse en el período 37-39, datación que Jewett describe como “la piedra angular de mi hipótesis”²¹. Pero Riesner, justificadamente, objeta que los datos arqueológicos y textuales no permiten esa confianza en cuanto al control nabateo sobre Damasco y previene contra el intento de sacar conclusiones demasiado firmes de 2 Cor 11,32²². Todo lo que se puede decir con plena seguridad es que la huida de Damasco tuvo lugar en los años treinta,

¹⁷ Véase *supra*, § 22.2b. Nótese las tradiciones gnósticas que suponen que las apariciones posresurreccionales se extendieron durante un período de dieciocho meses (§ 22 n. 31, *supra*); véase también Jewett, *Dating*, 29-30, y Riesner, *Paul's Early Period*, 67-74.

¹⁸ Véase *supra*, § 24.4a.

¹⁹ La fecha usualmente propuesta es 40 d. C. (Schürer, *History* I, 581), pero Jewett (*Dating*, 30) y Murphy-O'Connor (*Paul*, 5) prefieren 39 d. C.

²⁰ Jewett, *Dating*, 30-33, seguido por Murphy-O'Connor, *Paul*, 6-7.

²¹ Citado por Riesner, *Paul's Early Period*, 79. Schenke resuelve el problema argumentando que “las regiones de Siria” (Gál 1,21) incluía Damasco, por lo cual la huida de esta ciudad podría haber tenido lugar entre 37 y 40 d. C. (“Four Problems”, 324-325).

²² Riesner, *Paul's Early Period*, 75-89. Este autor se basa especialmente (84-86) en la tesis de E. A. Knauf, “Zum Ethnarchen des Aretas”: *ZNW* 74 (1983) 145-147, de que el etnarca no era más que el jefe de la población nabatea de Damasco, “una especie de cónsul” (147). Nótese asimismo la advertencia de Schürer, *History* I, 581-282; Wedderburn, *History*, 101. También hay que tener presente el recordatorio de Knauf de que Aretas era un jefe beduino y de que el territorio nabateo no era una “nación” o “Estado” en el sentido moderno (“Arabienreise”, 467-469).

presumiblemente antes o después de la breve guerra de Aretas con Herodes Antipas en 36 d. C.²³

- Douglas Campbell opina que la inscripción de Chipre (concretamente de Chytri, localidad situada en el norte de la isla) permite datar el encuentro de Pablo con Sergio Paulo (Hch 13) antes de 37 d. C. o durante ese año, lo cual pondría en cuestión la datación implícita de Hechos para la misión en Chipre²⁴. Pero el mal estado de la inscripción deja poco clara la identidad de las personas mencionadas en ella, así como la relación de unas con otras.
- La distancia temporal entre el Concilio de Jerusalén (Gál 2,1-10) y el incidente en Antioquía (2,11-14) parece haber sido más bien breve (unos cuantos meses)²⁵, puesto que una de las cosas que irritaron tanto a Pablo fue el escaso tiempo entre el acuerdo de Jerusalén y su incumplimiento por Pedro (desde la perspectiva de Pablo)²⁶.

²³ D. A. Campbell, "An Anchor for Pauline Chronology: Paul's Flight from 'the Ethnarch of King Aretas' (2 Corinthians 11:32-33)": *JBL* 121 (2002) 279-302, entiende que la derrota de Antipas por Aretas permitió a este asegurar su control sobre Damasco y que, en consecuencia, la poco brillante marcha de Pablo de esa ciudad hay que situarla entre finales del año 36 y la primavera del 37, cuando él supone que Calígula debió de poner fin al control de Aretas sobre Damasco. Pero véase también A. Bunine, "La date de la première visite de Paul à Jérusalem": *RB* 113 (2006) 436-456, 601-622.

²⁴ D. A. Campbell, "Possible Inscriptional Attestation to Sergious Paul[us] (Acts 13:6-12), and the Implications for Pauline Chronology": *JTS* 56 (2005) 1-29.

²⁵ Contra la opinión de Suhl, quien propone la data sorprendentemente temprana de 43/44 (anterior a la muerte de Herodes Agripa) para el Concilio de Jerusalén (comprimiendo los tres años de Gál 1,18 más los catorce de 2,1 para dejarlos en catorce) y postula un intervalo de cuatro años antes del incidente de Antioquía (47/48), ocupado por la misión en Pisidia y Licaonia, y un viaje a Corinto realizado dentro del año siguiente (*Paulus*, 322-323). Hengel y Schwemer se inclinan por la idea de que entre el Concilio de Jerusalén y el incidente de Antioquía se desarrolló la primera fase de la misión en el Egeo, "porque tras la explosión de Gál 2,1 ss., probablemente Silas no pudo volver a acompañar ya nunca a Pablo como misionero" (*Paul*, 215-216). Similarmente Öhler, *Barnabas*, 61-64 (un intervalo de cinco o seis años entre el Concilio de Jerusalén y el incidente de Antioquía [77-78]); Wedderburn, *History*, 98-99. Véase también § 27 n. 224.

²⁶ Lüdemann ha encontrado poco apoyo en su intento de datar el episodio de Antioquía como anterior al Concilio de Jerusalén (*Paul*, 44-80), con razones como que no es en absoluto "inconcebible que en la conferencia no se hubiera abordado el problema de las comunidades mixtas" (73; véase *supra*, § 27.2). Por ejemplo, Murphy-O'Connor apunta que la presentación de Pablo y Bernabé como estrechos colaboradores en Jerusalén difícilmente concuerda con una precedente ruptura entre ambos tan dolorosa como la de Antioquía (*Paul*, 132). Hengel y Schwemer se muestran no menos escépticos: "El incidente de Antioquía solo es inteligible si presupone el acuerdo de Gál 2,6-10. Además, después de la ruptura, de ningún modo habría negociado en Jerusalén junto con Bernabé según queda referido" (*Paul*, 441-442 n. 1080).

- El tiempo en el que acontecieron varios de los viajes de Pablo; particularmente los de Antioquía a Corinto y luego a Éfeso, los efectuados en torno al Egeo y los realizados por mar pueden ser todos estimados con cierto grado de probabilidad. Anteriores intentos de datar la misión de Pablo prescindiendo de la realidad de los viajes terrestres y marítimos son menos creíbles por esa razón. Naturalmente, las condiciones meteorológicas, las conocidas restricciones de los desplazamientos por mar durante las estaciones con tiempo desfavorable, y las condiciones invernales que impedían viajar durante meses en algunas regiones, particularmente en la cordillera del Taurus y en las tierras altas de Asia Menor, deben ser tomadas también en consideración. El largo viaje desde Tarso atravesando las Puertas Cilicias y pasando por Galacia y Frigia y otros territorios de Asia Menor debió de ser especialmente penoso y requerir muchas semanas y meses²⁷.
- De los datos que han generado mayor controversia, el más discutido es el de la expulsión por Claudio de los judíos de Roma, referida en la famosa cita de Suetonio (*Claudio*, 25.4)²⁸. Esa expulsión suele ser datada en 49 d. C.²⁹, fecha que engrana bien con la llegada de Pablo a Corinto y el subsiguiente gobierno de Galión (51/52)³⁰. Sin embargo, ni Josefo ni Tácito mencionan el acontecimiento al escribir sobre la época. Por eso, algunos estudiosos encuentran más satisfactorio identificar el pasaje de Suetonio con lo que refiere Dion Casio (60.6.6) sobre un decreto de Claudio contra los judíos de Roma del año 41³¹. Para Lüdemann, de hecho, la datación en 41 d. C. de esa expulsión de judíos es el eje de toda su cronología³². Pero el argumento tiene graves fallos:

²⁷ Véase *infra*, § 28.2.

²⁸ Véase *supra*, § 21.1d.

²⁹ Es también la fecha que encontramos en el historiador cristiano del siglo v Orosio, quien atribuye la información a Josefo (*Historiae adversus paganos* 7.6.15-16, citado por Riesner, *Paul's Early Life*, 181), pero tal referencia es desconocida en Josefo y cabe la posibilidad de que Orosio date la expulsión de Suetonio en relación con Hch 18,2 (Murphy-O'Connor, *Paul*, 9-10); Riesner se muestra menos escéptico, pero aún cauto, en su evaluación de Orosio como fuente (180-187).

³⁰ Jewett, *Dating*, 36-38.

³¹ Texto en *GLAJJ* 11, 367 (§ 422).

³² Lüdemann, *Paul*, 163-171, sigue manteniendo vigorosamente el argumento en *Primitive Christianity*, 122-124, apoyado por Levinskaya, *BAFCS* V, 171-177. Pero, justificadamente, Fitzmyer rechaza como "exageración disparatada" la afirmación de que "la mayoría de los especialistas de todo el mundo" están de acuerdo con la data 41 d. C. (*Acts*, 620).

- Dión Casio es muy explícito al afirmar que Claudio “no los expulsó, sino que les prohibió celebrar reuniones, aunque permitiéndoles conservar su tradicional modo de vida” (60.6.6)³³.
- Lo probable es que se actuase menos contra los judíos de Roma al comienzo del reinado de Claudio, cuando este estaba en deuda con Herodes Agripa y aún había entre ambos una estrecha amistad³⁴; mientras que en la segunda mitad de los años cuarenta, tras lo que él pudo haber considerado como una traición de Agripa³⁵, Claudio debió de ser normalmente más hostil hacia los judíos.
- La coincidencia de esa segunda etapa más represiva con la misión de Pablo en Corinto es un ejemplo de lo señalado antes más en general: esa coincidencia debe ser contada como parte de los indicios que sopesar, en vez de ser desestimada a la luz de la discutible identificación entre la noticia de Suetonio sobre una expulsión de judíos y la referencia de Dión Casio a la prohibición de sus reuniones³⁶.

³³ Como observa Lampe, *From Paul to Valentinus*, 15, Dión no corrigió una fuente (Suetonio), según sostiene Lüdemann (*Paul*, 163-166), sino que comparó la acción de Claudio con la de Tiberio unos treinta años antes: “no los expulsó’ debe completarse con ‘como había hecho Tiberio’”, haciendo referencia a la expulsión de los judíos por Tiberio en 19 d. C., de la que hablan Suetonio, *Tiberius*, 36, y Dión Casio 57.18.5a (*GLAJF* II, § 306 y § 419). Lampe procede a preguntar: “¿Por qué Lüdemann da más crédito a Dión Casio, quien compuso su información cronológica hacia finales del siglo II como muy pronto, que a la cronología de Hch 18, que es por lo menos cien años anterior?” (15). Murphy O’Connor trata de apoyar la “opinión ciertamente discutible” de que Suetonio y Dión Casio hablaban del mismo acontecimiento remitiéndose a Filón, quien completó su *Legatio ad Gaium* mientras estaba en Roma el año 41. El repetido comentario de Filón de que Augusto nunca había expulsado a los judíos de Roma ni prohibido sus reuniones (*Legat.* 156-157) podría hacer referencia a rumores de posibles acciones de Claudio que Filón hubiera oído (*Paul*, 10-13); seguido por J. Taylor, “The Roman Empire in the Acts of the Apostles”: *ANRW* 2.26.3 [1996] 2436-2500. Pero, al hablar de expulsión de Roma, Filón podría haberse retrotraído a la medida tomada por Tiberio en 19 d. C., aunque lo relativo a la prohibición de reuniones correspondiera realmente a la resolución que, según Dión Casio, Claudio llevó a cabo.

³⁴ Riesner apunta a indicios de que Claudio mostró generalmente una actitud benigna hacia los judíos durante el primer año de su reinado (*Paul’s Early Period*, 101).

³⁵ Véase *supra*, § 26.5.

³⁶ Para Jewett, la corroboración proporcionada por la inscripción de Galión hace que este dato (el encuentro de Pablo con Áquila y Prisca/Priscila en 49/50 d. C.) sea de “importancia decisiva” para construir la cronología paulina (*Dating*, 36-38). Contrástese con Lüdemann, quien concluye que “las tradiciones de Hch 18 reflejan diversas visitas” (*Paul*, 162).

- En cualquier caso, el alcance y la efectividad del decreto de expulsión tienen algo de pregunta abierta³⁷, pese a la hiperbólica declaración típicamente lucana de que se había ordenado que “todos los judíos” salieran de Roma (Hch 18,2)³⁸. ¿Afectó la medida a todas las comunidades? Algunas tenían un historial y unos apoyos prominentes³⁹. Quizá los disturbios ocasionados por los seguidores de Cristo (Cresto) solo concernieron a algunas comunidades y únicamente fueron expulsados los líderes de la nueva (perturbadora) facción, como Áquila y Prisca/Priscila⁴⁰. Cuanto más delimitado fuera el objetivo, más probabilidades hay de que Josefo y Tácito no mencionasen el decreto.

Un recurso bastante utilizado para explicar la discordancia en los datos es postular dos decretos de Claudio, uno del año 41 y el otro del 49: el primero habría sido una medida paliativa, de breve duración y limitada en sus efectos; el segundo, una providencia más deliberada y drástica, cuando Claudio ya había agotado su paciencia y cobrado una mayor confianza en sí mismo⁴¹.

c. Soluciones debatidas

Las discrepancias más significativas que surgen al interpretar los datos en cuestión conciernen a cuándo desarrolló Pablo por primera vez su la-

³⁷ Véase § 33 n. 64, *infra*.

³⁸ Al hablar de judíos, Lucas tiende a generalizar: “los judíos” (sin discriminación) son los sujetos (u objetos) de diversas acciones (Hch 13,45.50; 14,4; 17,5, etc.); cf. sus anteriores referencias a “toda Judea” (Lc 5,17; 6,17; 7,17).

³⁹ Véase *infra*, § 33 n. 47.

⁴⁰ Así, por ejemplo, Lampe, *Paul to Valentinus*, 11-15; H. Botermann, *Das Judenedit des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert* (Stuttgart: Steiner, 1996), 77. Brown conjetura que solo fueron expulsados “los judíos que más se hicieron oír respecto a la cuestión de Cristo desde cada una de las dos posiciones antagónicas” (Brown / Meier, *Antioch and Rome*, 102, 109); Murphy O'Connor piensa que el edicto de Claudio “concernía a una sola sinagoga de Roma” (*Paul*, 12, 14); “una o varias sinagogas romanas” (Riesner, *Paul's Early Life*, 195). Ciertamente es improbable que Claudio hubiera expulsado a toda la comunidad judía (calculada en más de 40.000 personas), a pesar de Hch 18,2 (“todos los judíos”) (así, por ejemplo, Pesch, *Apg.* II, 152). Véase también § 33 n. 62, *infra*.

⁴¹ A. Momigliano, *Claudius: The Emperor and His Achievement* (Oxford: Clarendon, 1934), 31-37; Bruce, *History*, 295-299; Jewett, *Dating*, 36-38; Smallwood, *Jews*, 210-216; D. Slingerland, “Acts 18:1-17 and Luedemann's Pauline Chronology”: *JBl.* 109 (1090) 686-90; Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 303-306; Botermann, *Judenedit*, en especial 114; E. S. Gruen, *Diaspora: Jews amidst Greeks und Ro-*

bor misionera en Macedonia, a las fechas del Concilio de Jerusalén y el incidente de Antioquía en relación con las diversas estancias de Pablo en Jerusalén y Antioquía, y al lugar y las fechas en que él escribió sus “epístolas de prisión” (Filipenses, Colosenses y Filemón).

- La idea de que Pablo emprendió una misión inicial en Macedonia y Acaya anteriormente, ya en los años cuarenta (o incluso en los treinta)⁴², depende de situar la expulsión de los judíos de Roma en el año 41 (Dión Casio)⁴³ o de datar esa misión inicial antes del Concilio de Jerusalén y el incidente de Antioquía⁴⁴. Pero, aunque lo referido en Gál 1,21 (trabajo misionero en Siria y Cilicia) podría incluir una misión en Galacia (cf. Gál 2,5)⁴⁵, la idea de una extensa actividad misionera mucho más al oeste (Macedonia y Acaya) difícilmente encaja en esa referencia de Pablo, sin forzar la impresión o la implicación de que él, después de todo, y a pesar de su protesta, intentaba ocultar algo⁴⁶.

mans (Cambridge; Harvard University, 2002), 36-39; Omerzu, *Prozess*, 229-237; S. Spence, *The Parting of the Ways: The Roman Church as a Case Study* (Lovaina: Peeters, 2004), 65-112; S. Cappelletti, *The Jewish Community of Rome from the Second Century BCE to the Third Century CE* (Leiden: Brill, 2006), 69-89. Particularmente impresionante es el detenido estudio de Riesner (*Paul's Early Period*, 157-201; sobre Dión Casio, 167-179, con bibliografía relativa a este asunto en nn. 113 y 135); concluye que 49 d. C. es la data más firmemente establecida (201).

⁴² “Pablo realizó su visita fundacional a Macedonia hacia finales de los años treinta” (Lüdemann, *Paul*, 201).

⁴³ Lüdemann, *Paul*, 59-61. Este autor también interpreta que la situación por Pablo de su misión en Filipos “en el comienzo de la evangelización” (Flp 4,15) es necesariamente una referencia al período inicial de su obra evangelizadora (105-106, 199), pero, asimismo, esta frase podría tener que ver con su actividad anterior en Siria y Cilicia.

⁴⁴ Murphy-O'Connor acepta la data de Dión Casio (41) y también que el primer encuentro de Pablo con Áquila y Prisca/Priscila no tuvo lugar hasta el año 49 d. C., suponiendo que esta pareja anduvo errante durante varios años tras ser expulsados de Roma (*Paul*, 14-15; similarmente *GLAJF* II, 115-116). Pero todo lo que sabemos de ellos sugiere que desarrollaban su negocio desde los centros principales (Roma, Corinto, Éfeso), por lo cual tiene más sentido su expulsión de Roma y su llegada a Corinto en el mismo año (49); véase § 31.4b, *infra*.

⁴⁵ Véase *supra*, § 25 n. 223.

⁴⁶ Longenecker, *Galatians*, 40; también lxxv-lxxvii; Hengel and Schwemer muestran desdén hacia la tesis de Lüdemann (*Paul*, 475-476 n. 1361). Véase Riesner, *Paul's Early Period*, 269-271. Jewett y Murphy-O'Connor dependen demasiado de acertar en la fecha, que ellos fijan en 37 d. C., para la huida de Pablo de Damasco. Las dos hipótesis tratan a la ligera la serie de acontecimientos (Murphy-O'Connor parece mezclar el “primer viaje misionero” con el segundo) y tienen que inferir que Bernabé, que no acompañó a Pablo en la misión de Macedonia y Acaya (aunque cf. § 29 n. 208, *infra*), de algún modo logró reunirse con él a tiempo para el Concilio de Jerusalén, a fin de representar juntos la misión a los gentiles (Gál 2,9) (Murphy-O'Connor, *Paul*, 131-132); sin embargo, Jewett conjetura que “el material de Hch 13-14 se formó con

- Una consecuencia de las mismas interpretaciones de los datos es que el concilio apostólico y el incidente de Antioquía tienen que ser datados durante lo que Lucas narra como viaje de regreso a Jerusalén y Antioquía después de la misión basada en Corinto (Hch 18,22)⁴⁷. Aquí tenemos otro caso en el que es aplicable la crítica metodológica que efectuamos anteriormente: lo referido en Hechos debe ser parte de los datos con los que trabajar, en vez de mantenerlo en suspenso hasta poder juzgar sobre la base de otros datos; también vale para todos los intentos y propósitos descartados en forma de corolario como totalmente improbables⁴⁸. Pero Gál 2,10 no implica necesariamente que la colecta empezase inmediatamente y fuese completada en cuatro años⁴⁹. Y, como ya hemos visto, ni la data de 37 d. C. para la huida de Pablo de Damasco ni la de 41 d. C. para la expulsión de los judíos de Roma son tan seguras que permitan invalidar por completo la secuenciación lucana.
- La otra importante diferencia de opinión tiene que ver con la datación de cartas de Pablo:
 - Si 1 Tesalonicenses fue escrita antes del concilio apostólico, entonces tiene que ser datada en los años cuarenta (41, según Lüdemann) o en los cincuenta (Jewett, Murphy-O'Connor).
 - Si Gálatas fue escrita antes del concilio apostólico, tiene que ser datada a finales de los años cuarenta⁵⁰; o si su semejanza a Romanos apunta a una data similar, entonces debe datarse a mediados de los cincuenta⁵¹.
 - Si las “epístolas de prisión” fueron escritas durante un supuesto encarcelamiento en Éfeso, habrá que datarlas en los primeros

recuerdos antioquenos de los informes ofrecidos por Bernabé y Pablo al concluir el viaje” (*Dating*, 12).

⁴⁷ Schnelle niega que hubiese tal viaje a Jerusalén (admite solo el de Antioquía), considerando que “es incompatible con las declaraciones del propio Pablo en sus cartas” (*Paul*, 54), pero esto es así solo si se puede datar Gálatas en el período de la misión de Pablo correspondiente a Éfeso (en cambio, véase *infra*, § 31.7a).

⁴⁸ Knox (*Chapters*, 35-36, 48-52), Jewett (*Dating*, 84) y Lüdemann (*Paul*, 149-152; *Early Christianity*, 206-207) están de acuerdo en que los viajes a Jerusalén de Hch 11 y 15 son “otras versiones del viaje referido en Hch 18,22” (Jewett).

⁴⁹ Esta interpretación de Gál 2,10 es el eje de la reconstrucción de Knox (*Chapters*, 39-40), quien data la conferencia de Jerusalén en 51 d. C. y el último (tercer) viaje a Jerusalén en 54 o 55 d. C. (68).

⁵⁰ Véase, por ejemplo, Bruce, *Galatians*, 43-56; Longenecker, *Galatians*, lxxviii-xxxviii; Ellis, *Making*, 258-259 n. 111.

⁵¹ Esta es la opinión dominante entre los estudiosos alemanes, pero véase § 31.7a y n. 300, *infra*.

años o la mitad de los cincuenta, pero, si se escribieron desde Roma, corresponden ya a los sesenta⁵².

- Según mi opinión, que desarrollaré según vayamos avanzando, la primera carta de Pablo entre las que nos han llegado es 1 Tesalonicenses, escrita durante su estancia de dieciocho meses a dos años en Corinto (ca. 50 d. C.)⁵³; Gálatas, también escrita en Corinto, es algo posterior (ca. 51 d. C.), y las “epístolas de prisión” fueron compuestas en Roma. Respecto a estas últimas se podría, en principio, argumentar lo mismo a favor de una composición en Éfeso que en Roma, pero la falta en ellas de toda referencia a la colecta, que, como veremos, fue una de las principales preocupaciones de Pablo durante la misión en Éfeso, probablemente impide datar esas epístolas en el período de Éfeso.
- Para una visión más completa conviene señalar también la opinión minoritaria de que Pablo, tras un período inicial de arresto domiciliario en Roma, fue dejado en libertad y regresó a la misión de Asia Menor y del Egeo (así parece desprenderse de las cartas pastorales) o intentó realizar su deseo de llevar a España el Evangelio (como podría indicar *1 Clem* 5,6-7). Menos probable es que, con ese afán de ir a España, volviera a Oriente habiendo completado aquella fase de su misión (Rom 15,19.23), sobre todo si tenemos en cuenta que las cartas pastorales suelen ser consideradas pospaulinas⁵⁴. La falta de pruebas que confirmen su llegada a España es un inconveniente en este sentido, pero hay un vacío de dos años entre el final de Hechos y la noticia de Eusebio sobre el martirio de Pablo durante las persecuciones llevadas a cabo por Nerón (*HE*, 2.25.5-8)⁵⁵.

⁵² Una posición frecuentemente sostenida, y quizá aún predominante, es que Filipenses y Filemón (y Colosenses, si es auténtica) proceden del período de prisión en Éfeso; véase, por ejemplo, Becker, *Paul*, 159, 162; otros, citados en Schnelle, *History*, 131 n. 357, 144 n. 405; R. P. Martin, en su revisión de G. F. Hawthorne, *Philippians* (WBC 43; Nashville: Nelson, 2004), examina las alternativas y finalmente se decanta a favor de una composición en Éfeso de la Carta a los Filipenses (xxxix-l). La posición minoritaria, que Efesios, Colosenses y Filemón deben ser datadas durante la prisión de Pablo en Cesarea, es mantenida por Robinson, *Redating the New Testament*, 61-67, 73-82, y Ellis, *Making*, 266-275; véase § 34 n. 237.

⁵³ Véase *infra*, § 31 n. 228.

⁵⁴ Véase, por ejemplo, el examen de L. T. Johnson, *The First and Second Letters to Timothy* (AB 35A; Nueva York: Doubleday, 2001), 47-54; también *infra*, tomo III.

⁵⁵ Véase *infra*, § 34.7.

d. *Resumen provisional*

Aunque no caben certezas sobre los primeros años de Pablo, el abanico de fechas propuestas para su nacimiento es demasiado amplio⁵⁶. No parece probable que alguien nacido varios años antes del cambio de era fuera descrito como *neanias* ("joven") en la primera parte de los años treinta y que, en consecuencia, estuviera acercándose a la edad de setenta al llegarle la muerte⁵⁷. Si escribió la carta a Filemón en los últimos años de su vida, ya habría sobrepasado bastante el tramo de edad que permitía clasificarlo como *presbytēs* (Flm 9)⁵⁸. Alternativamente, una fecha de nacimiento bien entrada en la primera década habría hecho casi imposible que Pablo, aún veinteañero, fuera considerado con suficiente edad para que se le asignase un papel dirigente en la persecución contra los helenistas. Ninguna de las datas es firme, pero, desde el punto de vista de las probabilidades, lo más razonable parece situar ese nacimiento en torno al cambio de era.

En cuanto a la educación de Pablo (sobre la que hemos tratado en § 25.1f), la lectura más verosímil de Hch 22,3 y 26,4 lo ve en Jerusalén de adolescente y completando su educación y su formación como fariseo a mediados de los años veinte. No es posible una mayor precisión.

Dada la probabilidad de la crucifixión de Jesús en 30 d. C., como opina la mayoría de los estudiosos⁵⁹, y teniendo en cuenta las consideraciones ya expuestas sobre el auge de los helenistas, la persecución de Pablo y su subsiguiente conversión⁶⁰, no parece muy aventurado situar esta hacia 32 d. C.

Los tres años en Arabia (Gál 1,17-18), seguidos de la huida de Damasco, nos llevarían a 34 o 35 d. C.⁶¹ Y la frase "después de catorce años" (Gál 2,1) indicaría una fecha alrededor de 47/48 para el Concilio de Jerusalén, con el incidente de Antioquía ocurrido pocos meses más tarde. La

⁵⁶ Ogg sitúa el nacimiento de Pablo dentro del período 5-14 d. C. (*Chronology*); Murphy-O'Connor aboga por 6 a. C. como fecha más probable (*Paul*, 8), y White prefiere datarlo entre 5 a. C. y 5 d. C. En cambio, Chilton opta por 7 d. C. (*Rabbi Paul*, 227).

⁵⁷ En opinión de Murphy-O'Connor, Pablo tenía setenta y tres años cuando fue ejecutado.

⁵⁸ Murphy-O'Connor (*Paul*, 4) data Filemón en el tiempo de la misión de Éfeso (53 d. C.), pero, aun así, Pablo habría rebasado ya entonces el tramo de edad relacionado normalmente con un *presbyter* (entre cincuenta y cincuenta y seis años); véase § 25.1a.

⁵⁹ Véase *supra*, n. 8.

⁶⁰ Cf. *supra* en n. 17 y § 24.4a.

⁶¹ Si es tentador datar la huida de Damasco en 37 d. C. (como Jewett), aún lo es más hacerlo en 34/35 d. C., por lo fácil que resulta compatibilizar esta data con los "tres años" y "catorce años" de Gál 1,18 y 2,1 y el subsiguiente año de proconsulado de Galión.

actividad misionera de la que habla Hch 13–14 podría encajar en este marco temporal, pero no así la misión en Macedonia y Acaya, por lo demás no referida⁶².

El viaje por tierra a Corinto, con detenciones de indeterminada duración en varios lugares, señaladamente en Filipos y Tesalónica, sugiere una llegada a Corinto a finales del año 49 o principios del 50. No hay que atribuir a casualidad ni a artificio que esta data engrane tan bien con la calculada (49 d. C.) para la expulsión de Áquila y Prisca/Priscila de Roma (Hch 18,2), ni que los dos años aproximados de misión en Corinto correspondan notablemente con el tiempo del proconsulado de Galión.

Con arreglo a la narración de Hechos, eso indicaría que hubo una tercera visita a Jerusalén y Antioquía (Hch 18,22) de duración indeterminada a finales del año 51 o comienzos del 52, con viaje de retorno a Éfeso y llegada en los meses últimos del 52 o primeros del 53 (habiendo pasado el invierno en camino)⁶³. Los adicionales dos años y medio o tres en Éfeso, el azaroso viaje por Macedonia (de duración indeterminada) y los tres meses (¿invernando?) en Corinto (Hch 20,3) nos llevarían al año 56 muy avanzado o, más probablemente, al 57.

La visita final a Jerusalén debió de acontecer, pues, en la primavera o el verano de 57 d. C. y estuvo seguida por más de dos años de privación de libertad en Jerusalén y Cesarea. Un viaje por mar a la capital del Imperio, avanzado el año 59, habría resultado en una llegada a Roma en el 60, seguida de los dos años de arresto domiciliario, hasta 62 d. C. Más allá de esa fecha guardan silencio nuestras fuentes primarias.

Podríamos entrar en más detalles sobre fechas y períodos, y todos los tiempos propuestos tendrían un toque (a veces más que un toque) de especulación. A pesar de ello, y aunque en algunos casos presentan un margen de error de uno o dos años por cada lado, son lo suficientemente seguros para brindarnos un marco dentro del cual situar lo esencial de la misión de Pablo. Y eso puede ser suficiente.

⁶² Pese a estar apoyado por Jewett (*Dating*, 84), Lüdemann no ofrece ninguna “prueba decisiva de que Pablo desempeñó una misión independiente ante de la conferencia apostólica” (haciendo referencia a *Paul*, 6). Por el contrario, el juego de Pablo en Gál 1–2 entre reconocer la autoridad de los apóstoles de Jerusalén y afirmar su propia autoridad independiente implica, como es obvio, que él antes había reconocido la autoridad de la jerarquía jerosolimitana, aunque ahora se sintiera mucho más libre de ella. Gál 2,2 da a entender claramente que Pablo había subido a Jerusalén (después de los catorce años de misión), reconociéndose subordinado a esa jerarquía; el incidente de Antioquía seguramente le habría llevado a cambiar de actitud (véase *supra*, § 27.3c).

⁶³ Véase *infra*, § 32.1d.

En suma:

ca. 1 a. C.-2 d. C.	Nacimiento en Tarso
ca. 12-26	Educación en Jerusalén
31-32	Persecución de los helenistas
32	Conversión
34/35	Huida de Damasco y primera visita a Jerusalén
34/35-47/48	Misionero de la iglesia de Antioquía
47-48	Concilio de Jerusalén e incidente en Antioquía
49/50-51/52	Misión en Corinto (1 y 2 Tesalonicenses, Gálatas)
51/52	Tercera visita a Jerusalén y Antioquía
52/53-55	Misión en Éfeso (1 y 2 Corintios)
56/57	Corinto (Romanos)
57	Viaje final a Jerusalén, y arresto
57-59	Reclusión en Jerusalén y Cesarea
59	Inicio del viaje a Roma por vía marítima
60	Llegada a Roma
60-62	Arresto domiciliario en Roma (Filipenses, Filemón, Colosenses[?])
62(?)	Ejecución

28.2 Viajes y vía crucis

Los viajes de Pablo por tierra y mar no eran en absoluto excepcionales para su época. Ya antes, Alejandro Magno había viajado a Oriente, llegando a lo que hoy llamamos Afganistán y a la India. Los comerciantes hacían regularmente el trayecto de las costas mediterráneas y del mar Negro, y ya era seguida la gran Ruta de la Seda, tan famosa siglos después. Además, había fuertes lazos entre las culturas del Mediterráneo, de los celtas y del Lejano Oriente⁶⁴. Y luego estaban los desplazamientos de los ejércitos romanos en marchas de cientos de kilómetros⁶⁵. Con todo, los viajes de Pablo no

⁶⁴ Para más datos, véase, por ejemplo, Schnabel, *Mission*, 496-497.

⁶⁵ “Durante el Imperio romano se viajó más extensa y fácilmente de lo que se había viajado nunca hasta entonces y de lo que se viajaría después hasta el siglo XIX” (Meeks, *First Urban Christians*, 17). Véase también L. Casson, *Travel in the Ancient World* (Londres: Allen & Unwin, 1974), cap. 6: “Los dos primeros siglos de la era cristiana fueron felices para un viajero. Se podía ir desde las orillas del Éufrates hasta la raya entre Ingla-

dejan de resultar impresionantes, comparables a los de John Wesley en la Inglaterra del siglo XVIII. Y dado que fueron a pie casi todos los que realizó por tierra, su hazaña no debe ser tratada a la ligera, aunque en la misma narración de Lucas no sea subrayada lo suficiente.

a. Viajes

Ignoramos la extensión de los desplazamientos de Pablo durante la primera fase de su misión en Siria y Cilicia. Pero si nos guiamos por los itinerarios indicados en Hch 13–21, tendremos que pensar en al menos dos viajes desde Jerusalén y Antioquía de Siria a la costa occidental de Asia Menor, y en tres viajes por tierra, como mínimo, a partes de la ribera norte del Egeo o toda ella. Además, no hubo menos de dos viajes de Pablo desde Grecia o Asia Menor a Siria-Palestina, varias idas y venidas suyas entre Jerusalén y Antioquía, y su viaje final por mar y tierra a Roma.

La más cuidadosa estimación aparecida en los últimos decenios sobre longitudes y tiempos de los viajes paulinos es la que debemos a Jewett⁶⁶:

Distancias	Kilómetros	Tiempo
Jerusalén a Antioquía de Siria	600	15 días-4 semanas
Antioquía de Siria a Derbe	471	12 días-3 semanas
Derbe a Iconio	144	3-4 días
Iconio a Antioquía de Pisidia	142	3-4 días
Antioquía de P. a norte Galacia	312	8 días-2 semanas
Norte de Galacia a Tróade	771	20 días-6 semanas
Tróade a Filipos (por mar)	250	3 días
Filipos a Tesalónica	140	4 días
Tesalónica a Berea	70	2 días
Berea a Atenas: por tierra	56	
por mar	450	10 días-2 semanas
Atenas a Corinto: por tierra	16	
por mar	75	3 días
	3.497	12-20 semanas

terra y Escocia sin atravesar ninguna frontera exterior, siempre dentro de los límites imperiales. No era necesario llevar otra moneda que la romana, que era aceptada o cambiada en todas partes" (122). "Viajar solo por placer, lo que hoy llamaríamos hacer turismo, era sorprendentemente frecuente" (Wallace / Williams, *Three Worlds*, 17, y cap. 3).

⁶⁶ *Dating*, 59-61. Sobre las bases bibliográficas de esta estimación, véase 138 n. 53. Schnabel proporciona números más detallados y diferentes para las distancias en cuestión (*Mission*, 1125-1126 y 1197-1199).

El cálculo tiene que ser solo aproximativo por varias razones:

- Las rutas no son siempre conocidas. En particular, Jewett supone que hubo una misión en el norte de Galacia durante las actividades misioneras referidas en Hch 16–18, hipótesis que considero improbable⁶⁷. Esta misión añade un número de kilómetros sustancial al cálculo recién presentado.
- Tampoco se conoce la rapidez con que podía viajar Pablo. Debemos suponer, pienso, que casi siempre realizaba a pie sus viajes por tierra⁶⁸. Según la estimación “Naismith” utilizada por los excursionistas y senderistas en el Reino Unido, caminando sin esfuerzo se recorren normalmente cuatro kilómetros en una hora, con un margen de variación de media hora más o menos para un ascenso o descenso de 150 metros. Esto sugiere un máximo de treinta y dos kilómetros cada día, y por caminos no excesivamente escarpados. Para largos viajes, lo caminado por día sería menos, entre veinticuatro y treinta y dos kilómetros⁶⁹. Datos diversos indican que, en marchas de varias semanas, incluso una infantería bien entrenada recorría treinta kilómetros diarios como mucho. En marchas forzadas, un contingente militar cubriría una distancia sustancialmente superior, pero cada tres días de marcha necesitaría uno de descanso⁷⁰. En consecuencia, difícilmente cabe suponer que en una semana de viaje pudiera recorrer Pablo a pie más de 160-190 kilómetros⁷¹. A la vista de esta estimación, parecen bastante optimistas las cifras mínimas que ofrece Jewett para las distancias indicadas.
- Los cálculos siempre deben dejar un margen para los imperativos de las condiciones meteorológicas y estacionales (como hace Jewett). Podemos suponer, por ejemplo, que Pablo no intentó la ardua subida a través de las Puertas Cilicias en invierno y que las condiciones

⁶⁷ Véase *infra*, § 31 n. 32.

⁶⁸ No hay indicios de que Pablo viajara normalmente a caballo o en carro. Una excepción podría ser el viaje de Filipos a Tesalónica, puesto que Anfípolis y Apolonia parecen ser consideradas puntos de descanso intermedios en un viaje de tres días que solo podía llevarse a cabo utilizando un vehículo (Riesner, *Paul's Early Period*, 313) o a caballo (Taylor, “Roman Empire”, 2458). Es improbable que fuera a caballo el viaje de Cesarea a Jerusalén del que habla Hch 21,16; véase B. M. Rapse, “Acts, Travel and Shipwreck”, *BAFCS* II, 1-47.

⁶⁹ Casson, *Travel*, 189.

⁷⁰ Riesner, *Paul's Early Period*, 311.

⁷¹ Es opinión mayoritaria que, en el caso de largos viajes por caminos en condiciones normales de tránsito, la jornada de viaje a pie equivalía a 20-30 kilómetros (Riesner, *Paul's Early Period*, 311). En su resumen, Schnabel está, como de costumbre, bien informado (*Mission*, 632-637).

de las tierras altas de Anatolia igualmente prohibirían, o al menos limitarían mucho, los largos desplazamientos en esa época del año. Por eso parece improbable que el viaje a Galacia desde Antioquía de Siria o Tarso fuera intentado antes de la primavera o comienzos del verano. Algo similar sucedía con respecto a los viajes marítimos. El estado atmosférico y de la mar empeoraba progresivamente a partir de septiembre en el Mediterráneo oriental, por lo cual la navegación solía cesar desde mediados de noviembre hasta mediados de marzo⁷². Los cálculos sobre el tiempo que invertía Pablo en sus viajes largos, en particular a través de Anatolia y por vía marítima, deben tener en cuenta estos factores⁷³. Los vientos predominantes solían favorecer la navegación de oeste a este, y esta es, sin duda, la razón por la que Pablo siempre hacía en barco los viajes de regreso⁷⁴.

- Sobre la salud de Pablo —cuestión que nunca debemos pasar por alto— hay pocas certezas. Sin embargo, pasajes como Gál 4,13-15 y 2 Cor 12,7 sugieren que posiblemente sufrió a veces enfermedades de cierta gravedad. No se puede, pues, dar por supuesto que siempre mantuviera un paso regular durante varios días en sus viajes, y menos aún cuando estos eran de por sí fatigosos.
- Tampoco sabemos cuánto tiempo estuvo Pablo en las diversas localidades. Jewett supone estancias de una a cuatro semanas en lugares como Listra, Iconio y Antioquía de Pisidia; de seis a doce meses en el norte de Galacia; de tres a doce meses en Filipos; de tres a cuatro meses en Tesalónica; de dos meses en Berea. Pero si excluimos la hipótesis del norte de Galacia y cuestionamos el tiempo correspondiente a Macedonia, la variación con respecto a los cálculos de Jewett llega a ser muy considerable: un año en vez de dos años en el mínimo de la escala de tiempo, y dos años en vez cuatro años en el máximo.

Por otro lado, si abreviamos el tiempo postulado para la misión en el norte de Galacia, todavía nos queda un recorrido total de tres mil doscientos kilómetros por la región. Según las estimaciones antes apuntadas, incluidas las de Jewett para los viajes marítimos, Pablo habría necesitado un mínimo de cien a ciento cuarenta días, probablemente más, simplemente para viajar. Añádase el tiempo pasado en las varias localidades, los

⁷² Jewett, *Dating*, 56-57; Rapske, "Travel" 3; Riesner, *Paul's Early Period*, 308.

⁷³ Haenchen hace una lista de doce viajes que Pablo llevó a cabo por mar (*Acts*, 702-703).

⁷⁴ Hch 18,18-22; 20,6-21,3; Murphy-O'Connor, *Paul*, 165.

descansos en largas etapas del viaje y las esperas antes de poder embarcar, y tenemos un mínimo de un año entre Antioquía de Siria (Jewett calcula desde Jerusalén) y Corinto, con un máximo probablemente de dieciocho meses a dos años⁷⁵.

No necesitamos repetir el cómputo en relación con otros viajes de Pablo. El ejemplo es suficiente para indicar las dificultades que entrañan esas estimaciones. Pero cuando se hacen para la misión inicial en Galacia (Hch 13-14), el regreso de Corinto a Jerusalén/Antioquía (Hch 18,22-23), el ulterior viaje de Antioquía a Éfeso⁷⁶ y lo que se convirtió en el viaje de regreso a Corinto a través de Macedonia, es claro que la suma da un número de kilómetros muy considerable. En cualquier caso, Pablo fue un viajero experimentado y debió de recorrer entre cinco mil y seis mil kilómetros durante su misión.

b. “*Vía crucis*”

Una viva impresión de lo que debían de suponer los viajes en el mundo antiguo la recibimos del “jactancioso” testimonio de Pablo en 2 Cor 11,25-27.

²⁵Tres veces naufragué; un día y una noche pasé náufrago en el mar; ²⁶en viajes frecuentes, peligro de ríos, peligro de bandidos, peligro de los de mi raza, peligro de los gentiles, peligro en ciudad, peligro en el desierto, peligro en el mar, peligro de falsos hermanos; ²⁷trabajo y fatiga, muchas noches sin dormir; hambre y sed; a menudo sin comer; frío y desnudez.

El texto evoca inmediatamente unas situaciones que Pablo debió de conocer muy bien. “Peligro de ríos”, por ejemplo, implica que él no siempre podía viajar por buenas calzadas hechas por los romanos. Similarmente, el “peligro de bandidos” era bastante común, incluso en las vías principales y viajando en compañía (ya he apuntado la posibilidad de que Pablo tuviera en mente sus viajes por Licaonia cuando escribió estas palabras)⁷⁷. En la frase “peligro en el desierto” podrían subyacer recuerdos de épocas malas en las que escasearon los recursos hídricos. De manera similar, “muchas noches sin dormir; hambre y sed; a menudo sin comer; frío y desnu-

⁷⁵ Jewett considera que la estimación de Oggs, un viaje de dieciocho meses, “es demasiado corta para ser creíble”.

⁷⁶ Riesner estima su duración entre sesenta y noventa días y supone que Pablo pasó el invierno en alguna ciudad del recorrido (quizá en Antioquía) (*Paul's Early Period*, 313).

⁷⁷ Véase *supra*, § 27 n. 90.

dez” alude probablemente a diversas ocasiones en las que Pablo y los que iban con él, no habiendo encontrado cobijo, tuvieron que improvisar un campamento para pasar la noche.

Evidentemente, podemos suponer que Pablo y sus compañeros eran normalmente acogidos por particulares en pueblos y aldeas. La tradición de dar hospitalidad a los forasteros estaba hondamente arraigada en la cultura de la época. Templos y altares eran lugares de asilo, y Zeus/Júpiter recibía frecuentemente el nombre de “Xenios”, Hospitalario (como en 2 Mac 6,2). La leyenda de Filemón y Baucis (Ovidio, *Metamorfosis*, 8.613-670) describe el ideal de la hospitalidad y podría haber sido evocada en el episodio de Listra (Hch 14,11-13)⁷⁸. Abrahán era encomiado en la tradición judía por la generosa acogida dispensada a los tres visitantes celestiales en Gn 18⁷⁹, y lo mismo Job⁸⁰. Las sinagogas servían también, frecuentemente, de hospedería⁸¹. El episodio narrado en Lc 24,13-33, donde el viajero desconocido es instado por sus compañeros: “Quédate con nosotros, porque es tarde y está anocheciendo” (24,29), se puede considerar típico y característico. Por eso, no es sorprendente que la hospitalidad fuera un elemento significativo en la misión cristiana primitiva⁸². Y cuando Pablo exhortaba a los creyentes romanos a “practicar la hospitalidad” (Rom 12,13), probablemente tenía presentes las muchas ocasiones en las que el beneficiario de la hospitalidad había sido él mismo.

Donde no había compatriotas ni generosas invitaciones, quedaba la posibilidad de utilizar albergues. En territorios donde el poder romano estaba bien establecido, las posadas (*mansiones*) estaban espaciadas entre sí a una distancia de una jornada (30-36 kilómetros)⁸³. Pero llegar a la posada siguiente requería ocho o nueve horas de un caminar continuo, y eso no

⁷⁸ Cf. *supra*, § 27 n. 72.

⁷⁹ Filón, *Abr.*, 107-114; Josefo, *Ant.*, I. 196; 1 *Clem* 10,7; probablemente Heb 13,2.

⁸⁰ Job 31,32; *TeJob* 10,1-3; 25,5; 53,3.

⁸¹ La inscripción de Teodoto, procedente de Jerusalén (véase *Jesús recordado*, 357-358 n. 220, y § 24 n. 30, *supra*), puede ser considerada ilustrativa a este respecto: Teodoto “construyó la sinagoga para [la lectura de la Ley y la enseñanza de los Mandamientos, y la sala de huéspedes, [las habitaciones [de arriba?]] y las instalaciones de agua para una hospedería destinada a los necesitados [de ella venidos] de fuera”.

⁸² Cf., por ejemplo, Mc 6,8-11 parr.; Hch 16,1-2.13.15.23; 18,3; Rom 16,2.23; Flm 22.

⁸³ Riesner, *Paul's Early Period*, 311; Murphy-O'Connor, *Paul*, 99; según Casson, la distancia oscilaba entre 40 y 55 kilómetros (*Travel*, 184-185). La palabra latina *mansio* servía también como medida de la jornada, es decir, el camino andado regularmente en un día de viaje (LS 1109).

siempre era posible⁸⁴. Aparte de que normalmente se procuraba evitar esos establecimientos, dada su mala fama⁸⁵. Murphy-O'Connor ofrece una útil descripción resumida de las posadas⁸⁶:

Las piezas se hallaban agrupadas en torno a un patio de tres o cuatro lados, con estancias de uso público en la planta baja y dormitorios arriba. Quienes disponían de dinero podían comprar intimidad, pero los de bolsa más floja tenían que compartir una habitación con extraños; con cuántos, eso dependía del número de camas que pudiera meter en ellas el posadero o de la disposición de los huéspedes a dormir en el suelo. A menos que quisieran acarrear su equipaje a todas partes, los alojados tenían que correr el riesgo de dejarlo abandonado cuando visitaban el excusado o iban al comedor.

Viajando en barco, sobre todo con mala mar, las condiciones debían de ser aún más estresantes. Aparte de ir apiñados, los pasajeros dispondrían de tantas raciones de comida como hubieran podido llevar consigo. Al escribir 2 Cor 11, Pablo recordaba haber ya naufragado y pasado una noche y un día a la deriva. Y el relato de los sufrimientos en el viaje por mar a Roma de Hch 27, cualquiera que sea su valor histórico como descripción de la experiencia de Pablo, puede considerarse una buena descripción de lo que la gente que se embarcaba debía estar dispuesta a encontrar y resistir.

Aunque Lucas ofrece una viva narración del naufragio en el viaje a Roma, como ya hemos señalado, a menudo omite detalles ásperos de los desplazamientos de Pablo por tierra en su lacónica descripción de los viajes del apóstol. Y, aparte de 2 Cor 11,25-27, el propio Pablo, al relatarlos, hace solo referencias alusivas a los sufrimientos de los que inevitablemente iban acompañados⁸⁷. Algo que no podemos sino lamentar, porque una descripción más realista de los “vía crucis” y, por tanto, de los viajes de Pablo nos habría proporcionado una visión más completa de él y del coste personal de su apostolado.

⁸⁴ Entre las *mansiones* había normalmente otros establecimientos más sencillos, llamados *mutationes* (“lugares de cambio”), porque su principal función era la de paradas o postas, es decir, lugares donde se renovaban las caballerías (Casson, *Travel*, 184).

⁸⁵ Platón, *Leyes*, 918D-919A. “Las posadas, en general, tenían fama de ser lugares donde reinaban las chinches, la incomodidad, las peleas y la prostitución”. “El oficio de posadero figuraba entre los mal reputados” (OCD³ 759).

⁸⁶ Murphy-O'Connor, *Paul*, 99, reconociendo haberse servido de Casson, *Travel*, cap. 12 (con datos sumamente interesantes). Véase *Paul*, 96-100, con referencia particularmente a F. Millar, “The World of the *Golden Ass*”: *JRS* 71 (1981) 63-75, y esclarecedoras citas de Apuleyo, *Metamorfosis*, 2.18 y 8.15.17.

⁸⁷ Véase Becker, *Paul*, 170-178.

Capítulo 29

Pablo el apóstol

29.1 El segundo fundador del cristianismo

En § 27 empecé señalando que la narración lucana de los comienzos del cristianismo se ocupa más o menos exclusivamente de Pablo desde Hch 13 en adelante. Tras la consulta (o conferencia, o concilio) de Jerusalén (Hch 15/Gál 2,1-10), la atención de Lucas se centra en Pablo de manera aún más intensa y exclusiva. Por un lado, esto es un inconveniente, pues deja en la oscuridad otras partes de la primera apertura y expansión cristiana. Así, por ejemplo, no sabemos cómo y cuándo echó raíces en Roma el nuevo movimiento; la Carta a los Romanos presupone que ya había allí grupos bien arraigados de creyentes en Jesús¹. Y habría sido deseable tener una información más completa sobre las “miríadas” de judíos que se habían hecho creyentes, “todos celosos partidarios de la Ley”, de los que habla Santiago, según Hch 21,20². Pero, por otro lado, gracias a que Lucas se centra tanto en Pablo disponemos de muchos datos que en general concuerdan con lo que de las cartas paulinas se puede deducir sobre la misión de Pablo (a partir de Hch 16)³ y que, en consecuencia, ofrecen un valiosísimo marco dentro del que leer esas cartas. Y por ello estamos muy en deuda con Lucas.

¹ Véase *infra*, § 33.2b, y *supra*, § 26 n. 130.

² J. Jervell, “The Mighty Minority”: *ST* 34 (1980) 13-38, reeditado en *The Unknown Paul* (Minneapolis: Augsburg, 1984), 26-51, justificadamente llama la atención sobre la enorme minoría de judíos creyentes a la que hace referencia Hch 21,20, al elaborar su tesis de que el componente judío siguió ejerciendo una influencia predominante en el cristianismo primitivo después del desastre del año 70 d. C.

³ Factor que apoya de forma considerable la idea de que el autor de Hechos acompañó a Pablo durante una parte considerable de ese período; véase § 21.2C(3), *supra*.

Individualmente, Pablo es la figura más importante surgida en la primera generación de la nueva secta mesiánica. Puesto a centrarse en una sola persona de esa generación, Lucas no podía elegir a nadie más idóneo. Lo que podríamos haber ganado si él hubiera tratado más esquemáticamente la figura de Pablo, dejando más espacio para referencias de otras misiones, no compensaría lo que habríamos perdido en conocimiento de la misión de Pablo. Porque *la misión paulina que siguió al Concilio de Jerusalén fue el acontecimiento más importante en las primeras décadas de la historia del cristianismo*. Ella y la enseñanza transmitida mediante las cartas de Pablo contribuyeron más que ninguna otra cosa a transformar el cristianismo embrionario, de una secta mesiánica estrechamente vinculada al judaísmo del Segundo Templo, en una religión de composición creciente-gentil, acogedora para los griegos y cada vez menos compatible con la clase de judaísmo que iba a sobrevivir al ruinoso fracaso de las dos rebeliones judías (66-73 y 132-135 d. C.).

La cuestión está oscurecida por la presentación tradicional de la subsecuente misión de Pablo como dos viajes misioneros más (el segundo y el tercero)⁴, dando la impresión de que él continuaba viendo en Jerusalén o Antioquía su base de operaciones. Pero la realidad, como ya se ha indicado, es que su fallo en lograr convencer a los creyentes de que no exigiesen más que la fe en Cristo como condición para compartir mesa debió de inducir a Pablo a realizar su misión de manera (casi) totalmente independiente de Jerusalén y Antioquía, aunque asumiendo el acuerdo de Gál 2,6-9⁵. Como resultado del incidente de Antioquía, Pablo perdió de hecho (repudió o fue repudiado por) lo que había sido su soporte. Ello le llevó a basar sus operaciones en otras dos de las ciudades más importantes y estratégicas del Imperio romano: Corinto y Éfeso⁶. Lo que se ha designado como dos viajes misioneros, como si Pablo hubiera estado continuamente en movimiento, a modo de carismático itinerante, se describe mucho mejor como *misión de Pablo en el Egeo*.

Esa misión, que se desarrolla a lo largo de Hch 16–20, fue de crucial importancia por dos razones en particular. Una es la decisiva orientación hacia Occidente. Esta novedad bastó para cambiar el centro de gravedad,

⁴ Esta es la presentación más o menos universal en los mapas que describen la misión de Pablo.

⁵ Véase § 27.6.

⁶ Como veremos (§ 32.1), el viaje de regreso a Jerusalén y Antioquía referido en Hch 18,22-23 hay que entenderlo más como una pausa a fin de mantener buenas relaciones (a ser posible) con estas dos iglesias madres que como un "rendir cuentas" a las autoridades consideradas supervisoras o directoras de su misión.

en el cristianismo primitivo, de Jerusalén y la costa mediterránea oriental a los centros metropolitanos de Asia Menor, Grecia y después Roma. Combinado con el constante crecimiento en adeptos de las iglesias fundadas por Pablo, este cambio por sí solo podría haber sido suficiente para asegurar la transformación de una secta judía en una religión predominantemente gentil. Pero, a largo plazo, la segunda razón resultó aún más decisiva. Porque *fue durante su misión del Egeo cuando Pablo escribió la mayor parte de sus epístolas*, casi con seguridad las más importantes de ellas, pero posiblemente *todas* las epístolas que pueden ser atribuidas al mismo Pablo⁷. Y son estas cartas los únicos escritos cristianos que pueden datarse con certeza en la primera generación (treinta y cinco años) y que, además, aseguraron que el legado de Pablo seguiría influyendo en el cristianismo, dándole de hecho su carácter definitivo.

En otras palabras, los ocho años más o menos de la misión del Egeo, junto con los tres años de la misión de Jesús, los primeros dos o tres años de la iglesia de Jerusalén y la expansión inicial de los helenistas, fueron los más decisivos para la existencia y el carácter permanente del cristianismo. El período de la misión del Egeo y sus duraderos resultados en lo tocante a iglesias fundadas y cartas compuestas y difundidas hacen adecuado el título a veces aplicado a Pablo de “segundo fundador del cristianismo”⁸.

Es apropiado, por tanto, dedicar toda una sección de este estudio histórico a la misión de Pablo en el Egeo y a sus resultados. Y también lo es que nos detengamos en este punto —el comienzo de su misión apostólica como misionero independiente— a reflexionar sobre la visión que Pablo tenía de sí mismo en este momento crítico de su carrera, la fuerza que le im-

⁷ Como veremos, ciertamente Romanos, 1 y 2 Corintios, 1 (y 2) Tesalonicenses, probablemente Gálatas y posiblemente Filipenses, Colosenses y Filemón deben datarse en la misión paulina del Egeo. Véase *infra*, § 31.5-7, 32.5, 32.7, 33.2-3, 34.4-6.

⁸ Inicialmente con cierto grado de desdén; “el segundo fundador del cristianismo”, quien “sin duda ha ejercido una influencia mayor —no mejor— incluso que la del primero (Jesús)” (Wrede, *Paul*, 180), pero posteriormente reconociendo con sentido de la justicia la deuda contraída por el cristianismo con Pablo, como en Hengel / Schwemer, *Paul*, 309. White objeta que se llame a Pablo el “segundo fundador del cristianismo”, puesto que el movimiento era ya otro y estaba disperso (*Jesus to Christianity*, 144). Pero el título es merecido, no porque Pablo fuera el primero en predicar el Evangelio a los gentiles, o en predicarlo en Roma, o en romper con la matriz, el judaísmo del Segundo Templo, sino porque fue su misión la que hizo imposible que los creyentes gentiles fueran retenidos dentro de las formas tradicionales del judaísmo y porque sus escritos se convirtieron en las reinterpretaciones más influyentes de las tradiciones y formas originales del nuevo movimiento. Véase también V. P. Furnish, “On Putting Paul in His Place”: *JBL* 113 (1994) 3-17; R. Morgan, “Paul’s Enduring Legacy”, en Dunn (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul*, 242-255.

pelía, su objetivo y tácticas, el Evangelio que predicaba y las dificultades que afrontaba como evangelizador y guía (§ 29)⁹. Será igualmente oportuno, antes de bosquejar su misión, considerar en términos generales las circunstancias históricas en las que Pablo fundó sus iglesias y la situación legal, la estructura y el carácter de ellas (§ 30). Así podemos enfocar luego más eficazmente los detalles de la misión en el Egeo, los distintos centros en y desde los que Pablo operó, las iglesias que instituyó y las cartas con las que procuró guiarlas y alentarlas.

29.2 ¿Quién creía ser Pablo?

Un tanto sorprendentemente, esta cuestión bastante obvia no se ha planteado de manera tan directa¹⁰. Parece haber quedado postergada a causa del interés tradicionalmente centrado en lo que Pablo enseñó y, más recientemente, en cómo actuó¹¹. Pero la pregunta “¿qué pensaba Pablo de sí mismo?”, “¿cómo se habría presentado a un desconocido?”, sigue siendo válida, ya sea formulada en la antigua terminología de “concepto de sí mismo” y “autodefinición”, o en el lenguaje más reciente y en boga de “identidad”¹². Por supuesto, dado que para nuestra respuesta dependemos de lo que escribió Pablo, una formulación más exacta sería: “¿quién *decía* ser

⁹ Para evitar equívocos quiero dejar claro que esto no es un tratado de teología paulina (véase, en cambio, mi *Theology of Paul*), sino un estudio que la complementa; esta sección se centra más bien en el propio Pablo, en cómo se veía a sí mismo, cómo enfocaba su misión, cómo trabajaba, cómo predicaba y cómo se afanaba por desarrollar las iglesias que había fundado.

¹⁰ La excepción más cercana es Niebuhr, *Heidenapostel*. Más atención se ha dedicado a la famosa descripción del apóstol en *Los hechos de Pablo*: “hombre de talla baja, calvo, estevado, de noble porte, de cejas más bien juntas, lleno de gracia” (3,3). Como señala A. J. Malherbe, “A Physical Description of Paul”: *HTR* 79 (1986) 170-175, esa descripción no habría sido considerada como poco lisonjera; véase Malina / Neyrey, *Portraits of Paul*, 130-145 y 204. Michael Grant cita también a Malalas (siglo VI): hombre de abundante barba gris, ojos claros azulados, tez clara y rubicunda y de sonrisa frecuente, y a Nicéforo Calixto (siglo XIV): barba más bien en punta, larga nariz agradablemente curvada, cuerpo ligero y un tanto encorvado (*Saint Paul*, 3).

¹¹ También Barclay, *Jews* (especialmente cap. 13), se interesa más por cómo era visto Pablo que por cómo se veía él a sí mismo, aunque, naturalmente, no siempre es fácil distinguir lo uno de lo otro. Pero cf. su “Paul among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate?”: *JSNT* 60 (1995) 89-120.

¹² Al utilizar el término “identidad” soy consciente de que esa identidad, al menos en cierto grado, es una concepción social, que no debe ser considerada como algo fijo o único. Precisamente por lo que tiene de concepción social, la identidad de una persona cambia inevitablemente con el tiempo y en todo momento tiene un carácter múltiple (hijo, judío, apóstol, cliente, fabricante de tiendas, etc.).

Pablo?”. Pero conservo la pregunta como la he dejado en el encabezamiento porque Pablo, así como su misión, funcionó a modo de línea divisoria entre el judaísmo y el cristianismo (más, de hecho, que el mismo Jesús). Por eso la pregunta “¿quién creía ser Pablo?”, respondida adecuadamente, puede ofrecer importantes percepciones sobre tan importante coyuntura en el surgimiento del cristianismo, así como sobre la continua coincidencia parcial entre el cristianismo y el judaísmo. Tal como está planteada, la cuestión tiene también algo de doble sentido: el de una interrogación sin más y el de una pregunta que refleja la perplejidad e indignación evidentemente provocadas en muchos, tanto judíos como gentiles, y que establece el tono adecuado en el momento de dar una respuesta¹³.

En varios pasajes de las epístolas, Pablo se manifiesta explícitamente en términos autobiográficos¹⁴. Aparte de la presentación que hace de sí mismo en el saludo inicial de sus cartas, donde muy a menudo se describe como “Pablo, apóstol de Jesucristo”¹⁵, los datos más relevantes acerca de su persona son:

- Rom 11,1: “Yo soy israelita, del linaje de Abrahán, de la tribu de Benjamín”.
- Rom 11,13: “Soy apóstol de los gentiles”.
- Rom 15,16: “Ministro de Cristo Jesús para los gentiles, que sirve al Evangelio de Cristo como un sacerdote”.
- 1 Cor 9,1-2: “¿No soy yo apóstol? ¿No he visto a Jesús, nuestro, Señor?... Si para otros no soy apóstol, para vosotros sí que lo soy”.
- 1 Cor 9,21-22: “Con los judíos me he hecho como judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley (aunque yo no lo estoy) para ganar a los que están bajo la Ley; con los que están sin Ley, como quien está sin Ley (aunque yo no estoy sin Ley de Dios, sino bajo la Ley de Cristo) para ganar a los que están sin Ley”.
- 1 Cor 15,9-10: “Yo soy el último de los apóstoles, indigno del nombre de apóstol... pero, por la gracia de Dios, soy lo que soy”.
- 2 Cor 11,22: “¿Son ellos hebreos? Yo también lo soy. ¿Son israelitas? Yo también. ¿Son estirpe de Abrahán? Yo también. ¿Son ministros de Cristo?... Yo más”.

¹³ En esta sección me sirvo de mi anterior estudio “Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish Christian Identity”: *NTS* 45 (1999) 174-193.

¹⁴ Véase también § 21 n. 195, *supra*.

¹⁵ Véase § 29.3, *infra*.

- Gál 1,13-14: “Habéis oído hablar de mi antigua conducta en el judaísmo; con qué furia perseguía yo a la Iglesia de Dios y trataba de destruirla, y cómo sobrepasaba en el judaísmo a muchos de mis compatriotas contemporáneos entre mi pueblo, superándolos en celo por las tradiciones ancestrales”.
- Gál 2,19-20: “Yo por la Ley he muerto a la Ley... Ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí”.
- Flp 3,5-8: “Circuncidado al octavo día, del pueblo de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de los hebreos; en cuanto a la Ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia de la Ley, intachable. Pero lo que era para mí ganancia, ahora lo considero pérdida por amor a Cristo. Es más, pienso que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor”.

Cuatro notables aspectos del concepto que Pablo tenía de sí mismo cobran viva expresión en estos pasajes.

a. “En el judaísmo”

Es claro por Gál 1,13-14 que Pablo consideraba su “conducta en el judaísmo” como algo del pasado. Pero debemos tener presentes ciertas consideraciones que ya hicimos¹⁶, a fin de que no confundamos el “judaísmo” al que se hace referencia en Gál 1,13-14 con lo que hoy entendemos por ese término o describimos como judaísmo del Segundo Templo. El término histórico (“judaísmo”) fue acuñado para describir la enérgica resistencia religioso-nacionalista frente al intento de la superpotencia regional siria de imponer en todo el Imperio una homogeneidad de naturaleza religiosa suprimiendo el carácter distintivo de la religión de Israel, en particular la Torá, la circuncisión y las leyes sobre lo puro y lo impuro. Y Gál 1,13-14 confirma que Pablo empleaba el término en este mismo sentido: su “conducta en el judaísmo” era su vida como un fariseo fanático, dispuesto a perseguir e incluso a destruir a aquellos correligionarios que pudieran poner en peligro la santidad y peculiaridad de ese “judaísmo”¹⁷. La

¹⁶ Véase *Jesús recordado*, § 9.1-3; también *supra*, § 25.1d-f.

¹⁷ Véase § 25.2 *supra*. S. E. Porter, “Was Paul a Good Jew? Fundamental Issues in a Current Debate”, en S. E. Porter / B. W. R. Pearson (eds.), *Christian-Jewish Relations through the Centuries* (JSNTS 192; Sheffield: Sheffield Academic, 2000), 148-174, cuestiona que se identifique el “judaísmo” de Gál 1,13-14 tan estrechamente con el judaísmo farisaico (170-173), pero no da suficiente importancia a otras frases de ese

misma cuestión surge de otra mirada retrospectiva de Pablo: Flp 3,5-6. Porque, también allí, aquello a lo que Pablo había vuelto la espalda y ahora tenía por “basura” (*ta skybala*) era sobre todo aquel celo y rectitud de los fariseos¹⁸.

Por eso, ciertamente, cabe decir que, como resultado de su conversión y de su encomienda como “apóstol de los gentiles”, Pablo ya no se consideraba ligado al “judaísmo”, es decir, a la concepción farisaica de la herencia de Israel, a la facción celante de lo que hoy llamamos judaísmo del Segundo Templo. Pero ¿podemos o debemos decir más? ¿Había dejado Pablo, por ejemplo, de considerarse judío?

b. Pablo el judío

Si Pablo ya no creía estar “en el judaísmo”, ¿se puede deducir que tampoco se consideraba ya judío? Porque es difícil no percibir un sentido étnico en la voz “judío” (*Yehudi, Ioudaios*), término que derivaba, como ya dijimos, del nombre de la región conocida como “Judea” (*Yehudah, Ioudaia*). Y Pablo, que, aunque criado en la diáspora, había nacido judío, como es obvio se mantuvo tal étnicamente. Es verdad que, desde hacía más de un siglo, *Ioudaios* había ido adquiriendo una connotación más bien religiosa¹⁹. Pero recientes investigaciones han llevado a la conclusión de que el aspecto étnico permaneció en el núcleo de la identidad judía²⁰. Por consiguiente es oportuno preguntarse: ¿cómo pudo Pablo de-

texto, que, de hecho, describen el “judaísmo” al que se hace referencia; como fariseo destacado por su “celo”, Pablo habría tenido dificultad para reconocer que otras facciones de Israel eran (también) “judaísmo”.

¹⁸ *Ta skybala* puede denotar “excremento” (BDAG, 932).

¹⁹ Véase *Jesús recordado*, § 9.2b.

²⁰ Barclay, *Jews*, 404; Casey, similarmente, tras estudiar los “factores de identidad”, concluye que el elemento étnico tiene más peso que todo lo demás (*Jewish Prophet*, especialmente 14); nótese también la observación de Schiffman de que “el judaísmo está centrado en el pueblo judío, un grupo al que se pertenece fundamentalmente por herencia”, lo cual le lleva a deducir que ni siquiera los herejes perdían su condición de judíos (*Who Was a Jew?*, 38, 49, 61). En “Who Did Paul Think He Was?” señalé que esta era precisamente la razón por la que los intelectuales romanos veían con desagrado la adopción por romanos de costumbres judías; era un agravio para la *dignitas* romana que otro romano asumiese una identidad extranjera (180); véanse, por ejemplo, los textos citados en M. Whittaker, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views* (Cambridge: Cambridge University, 1984), 85-91; Feldman, *Jew and Gentile*, particularmente 298-300, 344-48. Pero véase también el más fascinante y provocador de los estudios recientes sobre el tema, el del especialista rabínico D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley: University of California, 1994); este autor trata de reivindicar a Pablo como un importante pensador ju-

jar atrás el “judaísmo” sin dejar atrás también su identidad religiosa como judío?

Algo de la situación ambigua en que había quedado la identidad de Pablo se percibe en dos referencias de sus cartas. En Rom 2,17, Pablo habla con un hombre que, según él, se dice judío, pero luego procede a criticar unas actitudes y conducta que él atribuye a su interlocutor (2,17-24). Aquí parece distanciarse de su condición de “judío”. Pero en Gál 2,15 se dirige a Pedro en Antioquía, asegurando: “Nosotros [dos] somos judíos por naturaleza y no pecadores gentiles”. En este caso, su continua identidad de judío está en la base de su exhortación.

Más sorprendente es que, de nuevo en Rom 2, unas frases más adelante, Pablo ofrezca una definición de “judío” que elimina el factor definitorio de lo que es externo y visible en la carne (presumiblemente características étnicas, así como la circuncisión): “Porque no está en el exterior ser judío [podríamos traducir ‘verdadero judío’ o ‘judío propiamente dicho’], ni es circuncisión la externa, la de la carne, sino que el judío lo es en el interior, y la circuncisión es en el corazón, en el Espíritu y no en la letra²¹. Su alabanza no viene de los hombres, sino de Dios” (2,28-29)²². No debemos concluir que Pablo renegaba con ello de su identidad judía. Porque en realidad emplea “judío” de un modo positivo e inmediatamente procede a afirmar “la ventaja (*to perisson*) del judío” en 3,1-2; y el contraste entre apariencia externa y realidad interior era familiar desde muy antiguo en la religión de Israel (cf. sobre todo Jr 9,25-26) y también fuera de ella²³. Por otro lado, sin embargo, al menospreciar lo externo y visible, Pablo estaba quitando importancia de hecho a “lo judío” como identificador étnico: el término “judío” en su función distintiva con respecto a las (otras) naciones ya no era relevante; en cambio, la

dio, como “la interconexión entre *judío* como esencia permanente y *judío* como concepto en constante remodelación” (2-3); mantiene que “los escritos de Pablo suponen un notable cuestionamiento de las ideas judías sobre identidad”, y en respuesta a Pablo desea “desterritorializar la idea de lo judío”, para ir en la dirección de “un Israel diaspORIZADO (multicultural)” (cap. 10).

²¹ Para detalles, véase mi *Romans*, 123-124. El vidente del Apocalipsis utiliza un lenguaje similar: Ap 2,9 y 3,9.

²² Nótese cómo Pablo conserva el juego de palabras de Gn 29,35 y 49,8: en hebreo, “judío” = *Yehudi*, y “alabanza” = *hodah*. “En etimología popular [el patriarcal nombre de Judá (*Yehudah*)] era explicado a menudo como la voz pasiva de *hodah* ‘(alguien) alabado’” (Fitzmyer, *Romans*, 323). Cabe pensar que, seguramente, el público grecohablante de Pablo no captaría el juego de palabras.

²³ Véase especialmente A. Fridrichsen, “Der wahre Jude und sein I.øeb. Röm. 2.28f”: *Symbolae Arctoe* 1 (1927) 39-49.

marca positiva de “lo judío” no era nada que pudiera ser visible para los demás, puesto que estaba determinado principalmente por la relación con Dios²⁴.

Aún más sorprendente es 1 Cor 9,21-22, pasaje que hemos citado unas páginas antes. La causa de la sorpresa es que Pablo, siendo étnicamente judío, dice *haberse hecho* “como judío”. Aquí, “hacerse como judío” es obviamente seguir los modelos de conducta propios de los judíos y, por tanto, “judaizar”²⁵. En otras palabras, Pablo habla en este pasaje como si no se considerase a sí mismo étnicamente judío o como si esa condición suya no fuese inalienable. Ser “judío” es aquí casi como un papel que uno puede asumir o rechazar y que denota no tanto una identidad verdadera, inherente a la persona, sino más bien una identidad que se puede adoptar o abandonar, según lo requieran las necesidades o circunstancias²⁶. Así pues, una vez más, es claro que Pablo quería liberar el término “judío” de sus fuertes ataduras étnicas y hacer que denotase más bien un código de conducta o una manera de vivir²⁷.

En suma: aunque parece que Pablo tendía a considerar cosa pasada su tiempo “en el judaísmo”, no quería prescindir del adjetivo “judío” en su función autorreferencial. Como término que diferenciaba étnicamente al “judío” del “gentil”, o culturalmente lo “judío” de lo “griego”, aún tenía validez²⁸; como término que denotaba una íntima realidad y relación con Dios en la que podían participar no judíos, todavía merecía ser conservado, pero como término que diese a la distinción entre judío y no judío una continuidad religiosa o que implicase una parcialidad divina a favor del “judío”, ya no era aceptable²⁹.

²⁴ Nótese el argumento similar con respecto a la circuncisión en Flp 2,3: la circuncisión es reafirmada, pero redefinida como la obra del Espíritu en el corazón; véase mi “Philippians 3.2-14 and the New Perspective on Paul, en *The New Perspective on Paul*, cap. 22, (2005), 565-67, (2008) 471-473; también *supra*, § 25.1d.

²⁵ Véase *supra*, § 27.4a(3).

²⁶ C. K. Barrett, *1 Corinthians* (BNTC; Londres: Black, 1968), 211. Véase también S. C. Barton, “All Things to All People’: Paul and the Law in the Light of 1 Corinthians 9.19-23”, en J. D. G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1996), 271-285. Véase también § 32 n. 282.

²⁷ Comenta Dion Casio sobre el nombre “judío”: “No sé cómo llegó a ser la designación de los judíos, pero es aplicable a todo hombre, cualquiera que sea su raza, que adopte [*zélousi*, mejor ‘emule’] sus costumbres” (37.17.1 – *GLAJ*, § 406 = II, 349, 351).

²⁸ De ahí la frecuente utilización por Pablo de los pares de palabras “judíos/griegos” y “judíos/gentiles”; cf. Rom 1,16; 2,9-10; 3,9.29; 9,24; 1 Cor 1,22-24; 10,32; 12,13; Gál 2,15.

²⁹ De ahí Rom 2,6-11; Gál 3,28.

c. “Yo soy israelita”

Aparte de Gál 2,15, Pablo nunca se llama a sí mismo “judío”, e incluso allí emplea el término solo para marcar un terreno compartido con Pedro³⁰. Muestra una ambivalencia similar en relación con otras palabras (antes citadas) que usualmente denotan identidad nacional o cultural. En Flp 3,5, “hebreo” es una condición que Pablo parece tener en nada (3,7-8). Pero en 2 Cor 11,22 afirma su continua identidad de “hebreo” en una vigorosa respuesta a los que habían adoptado una actitud jactanciosa en Corinto; designándose como “hebreo” podía aún expresar algo importante sobre sí mismo y su misión, por más que considerase estúpido seguir dando demasiado peso al término (11,21).

Gran parte de la misma ambigüedad encontramos en la declaración de pertenencia a “la tribu de Benjamín” y descendencia de Abrahán. Ser benjaminita parece primero valorado como de importancia permanente (Flp 3,5), pero luego es desestimado; en cambio, en Rom 11,1, Pablo afirma esa condición sin mostrar después escepticismo hacia ella. Y asimismo la descendencia de Abrahán (“del linaje de Abrahán”) es afirmada con energía, aunque polémicamente, en 2 Cor 11,22, y similarmente sin rectificación en Rom 11,1. También hay aserción de la identidad de Pablo como “israelita” en el mismo contexto que “hebreo” y “del linaje de Abrahán” (2 Cor 11,22); y la pertenencia a la raza de Israel es parte de la herencia desestimada en Flp 3,5-7. Pero de nuevo, en Rom 11,1, Pablo afirma “Yo soy israelita” como identificación *ex anima* y sin reserva alguna³¹.

Lo sorprendente en Rom 11,1 es que este versículo viene después del intento de Pablo por redefinir lo que puede contar como “la semilla de Abrahán” (capítulo 4; también Gál 3) y lo que constituye a Israel como Israel (la llamada de Dios [Rom 9,6-13.24-26])³². Debemos reconocer que, de ese modo, Pablo pretende dar una nueva definición de “la semilla de Abrahán” y de “Israel” que trascienda la distinción étnico-religiosa indicada por el contraste judío/gentil³³. La importancia de la identificación-con-

³⁰ Solo en Hechos declara Pablo: “Yo soy judío” (Hch 21,39; 22,3).

³¹ Nótese también Rom 9,4: los afines a Pablo según la carne “son [aún] los israelitas” (“son”, no “fueron”). Los beneficios de la alianza (9,4-5), que ahora alcanzan a los creyentes gentiles, siguen siendo beneficios de Israel.

³² Véase mi *Romans*, 537; también *Theology of Paul*, 510-511.

³³ Nótese que, llegado al clímax de su argumentación en Romanos (caps. 9-11), Pablo pasa de hablar predominantemente de judío/griego, judío/gentil (“judío” aparece nueve veces en Rom 1-3), a emplear con preferencia el nombre “Israel” (en Rom 9-11, “Israel” se encuentra once veces; “judío”, solo dos), y que, en Rom 9-11,

fesión de Pablo “yo soy israelita” (Rom 11,1) se hace, por tanto, clara. Incluye una identificación étnica, y esto, en contexto, parece difícilmente discutible (cf. especialmente 11,25-32). Pero la confesión es precisamente y sobre todo la afirmación de una identidad vista como *determinada por Dios* y no por un deseo de distinción con respecto a otras naciones ni por adhesión a los principios haláquicos³⁴. De hecho, Pablo centraba su interés en reafirmar la identidad de Israel como determinada ante todo por Dios y en relación con Dios, así como una identidad que trascendía distinciones étnicas y sociales y absorbía la diversidad étnica y social.

d. “En Cristo”

Probablemente, sin embargo, deberemos permitir que nuestra idea de qué pensaba Pablo de sí mismo sea condicionada principalmente por la frecuencia con que él usaba ciertas expresiones, en vez de por esas pocas autorreferencias que acabamos de examinar. Esto nos remite de inmediato a la prodigalidad de Pablo al utilizar las expresiones “en Cristo” y “en el Señor”, con las que indica en sus cartas dónde está situado y cuál es su punto de referencia primario para el entendimiento de él mismo y de sus convertidos³⁵. La expresión “en Cristo” tiene a veces el valor del neologismo “cristiano”, entonces reciente (aún no usado por Pablo), y de hecho es leída frecuentemente como “cristiano” en traducciones modernas³⁶. Su coreferente desde el punto de vista colectivo es la expresión menos usada, pero obviamente cardinal, “el cuerpo de Cristo”³⁷.

La importancia de la propia visión que esas expresiones encierran es sugerida por los textos de Gál 2,19-20 y Flp 3,5-8, ya citados. Ambos dejan

el tema no es “Israel y la Iglesia”, de tanta frecuencia, sino solamente “Israel”; es decir, el pueblo visto desde la perspectiva de Dios (véase mi *Romans*, 520, y *Theology of Paul* 507-508).

³⁴ Como sucede en el judaísmo rabínico; véase C. T. R. Hayward, *Interpretations of the Name Israel in the Ancient Judaism and Some Early Christian Writings* (Oxford: Oxford University, 2005), 355.

³⁵ “En Cristo”, ochenta y tres veces en el corpus paulino (sesenta y una, si excluimos Efesios y las cartas pastorales); “en el Señor”, cuarenta y siete veces (treinta y nueve, si excluimos Efesios); por no mencionar las mucho más numerosas expresiones “en él/quien” con el mismo referente; muchos más datos en mi *Theology of Paul*, § 15.2 (con bibliografía). Véase también C. J. Hodge, “Apostle to the Gentiles: Constructions of Paul’s Identity”: *BibInt* 13 (2005) 270-278.

³⁶ “Véase, por ejemplo, BDAG, 327-328, que presenta varios casos en los que esas expresiones pueden ser consideradas perífrasis de “cristiano” (328); véase también *Theology of Paul*, 399 n. 48.

³⁷ *Theology of Paul*, 405-406, pero nótese la variación en el uso (n. 76).

percibir un cambio en la identidad o en lo que constituye la propia identidad para Pablo. Él ha “muerto a la Ley” (Gál 2,19), frase que epitomiza su conversión, acompañada del abandono de aquello que Pablo antes consideraba valioso en sí y para él (Flp 3,4-6: identidad étnica, rectitud de fariseo, celosa defensa de las prerrogativas de Israel derivadas de la alianza). Como consecuencia de su encuentro con Cristo juzgaba todo “basura” (3,8) en comparación con lo que ahora le importaba realmente³⁸. Y lo que ahora le importaba realmente era “ganar a Cristo”, “ser hallado en Cristo” (3,8-9), “conocer a Cristo” (3,8.10), hacerse semejante a él en la muerte y en la resurrección (3,10-11). Dicho de otro modo, “Cristo en él” era ahora el carácter determinante y definidor de su vivir (Gál 2,20); similarmente, en Rom 8,9-11, el Espíritu que habita en los creyentes, “Cristo en vosotros”, es lo que determina la condición de cristiano (la pertenencia a Cristo)³⁹. Era eso lo que ahora determinaba a Pablo como persona, sus valores, sus objetivos y su identidad. Realmente no cabía excluir ni despreciar del todo los otros identificadores. Pero, en comparación con ser “en Cristo”, nada, pero absolutamente nada, merecía un grado considerable de estimación.

Un indicio del cambio en la idea que Pablo tenía de sí mismo se encuentra en la transición del capítulo 11 al 12 de Romanos. Porque en Rom 9-11, como ya hemos señalado, él centra su interés exclusivamente en Israel, incluidas sus esperanzas respecto al Israel étnico. Pero, en Rom 12, el primer contexto social en el que quería que sus lectores oyentes se reconociesen y afirmasen era el cuerpo de Cristo (12,3-8)⁴⁰. La comunidad llamada y constituida por Cristo iba a ser la principal referencia en la determinación de su identidad y modo de vivir. Pablo difícilmente habría pensado de otro modo acerca de sí mismo, como indican sus expresiones “en Cristo” y “en el Señor”.

Por eso, cuando preguntamos “¿quién creía ser Pablo?”, la respuesta más sencilla es la frase que él utiliza, evidentemente, con respecto a su pro-

³⁸ Véase un tratamiento más completo en mi “Philippians 3.2-14 and the New Perspective on Paul”. Que el contraste sea tan marcado no obedece tanto a un propósito de denigrar lo que para Pablo era antes ganancia como de ensalzar al máximo el valor que él atribuye a Cristo, al conocimiento de Cristo y a la perspectiva de ganar a Cristo” (*New Perspective on Paul* [2005] 475, [2008] 481).

³⁹ Rom 8,9: “Si uno no tiene el Espíritu de Cristo, no le pertenece”. Algunos de los textos de Romanos con la expresión “en Cristo” proporcionan lo más próximo a una definición de cristiano que tenemos en las cartas de Pablo. Véase A. du Toit, “In Christ’, ‘in the Spirit’ and Related Prepositional Phrases: Their relevance for a Discussion on Pauline Mysticism”, *Focusing on Paul*, 129-145.

⁴⁰ Cf. Dunn, *Romans*, 703; id., *Theology of Paul*, 534-535, 548.

pia persona en 2 Cor 12,2: “un hombre en Cristo”⁴¹. Obviamente, no había dejado de ser judío desde el punto de vista étnico, pero esa condición ya no definía su relación con Dios ni, por tanto, su identidad. Al mismo tiempo, teniendo presentes las observaciones iniciales sobre “identidad”, podemos decir que Pablo tenía una identidad múltiple o una identidad con diferentes facetas. Podemos decir también que su identidad tomó forma(s) y peso de las relaciones sociales de Pablo y que esa identidad varió en forma y peso con el tiempo y en virtud de los cambios producidos en esas relaciones. El factor clave, sin embargo, es que Pablo consideraba que su identidad estaba determinada principalmente por su relación con Cristo, sin que ello representase una desestimación completa de todas sus otras identidades (señaladamente la de judío circuncidado).

29.3 El apóstol

He preferido ocuparme aparte de otro identificador esencial de Pablo por la mucha importancia que él le daba. Es el título “apóstol”. A juzgar por las introducciones en las más de sus cartas, era así como Pablo quería ser llamado y conocido:

- Rom 1,1.5: “Pablo, esclavo de Jesucristo, llamado a ser apóstol, escogido para el Evangelio de Dios... Jesucristo, nuestro Señor, a través de quien recibimos la gracia y el apostolado para obediencia de la fe entre todas las naciones y gloria de su nombre”.
- 1 Cor 1,1: “Pablo, llamado a ser apóstol de Jesucristo por voluntad de Dios”.
- 2 Cor 1,1: “Pablo, apóstol de Jesucristo por voluntad de Dios”.
- Gál 1,1: “Pablo, apóstol, no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre”.
- Col 1,1: “Pablo, apóstol de Cristo Jesús, por voluntad de Dios”⁴².

Me parece oportuno repetir aquí las referencias de § 29.2 relacionadas con la presente cuestión:

- Rom 11,13: “Yo soy apóstol de los gentiles”.
- Rom 15,16: “Ministro de Cristo Jesús para los gentiles, que sirve al Evangelio de Cristo como un sacerdote”.

⁴¹ Es casi universal el acuerdo en que Pablo se refiere a su propia persona en 2 Cor 12,2-4; véase *supra*, § 25.5f.

⁴² Similarmente Ef 1,1; 1 Tim 1,1; 2 Tim 1,1; Tit 1,1, cartas que, si son pospaulinas, indican por sus introducciones el arraigo que habían llegado a alcanzar el título y la función de apóstol.

- 1 Cor 9,1-2: “¿No soy yo apóstol? ¿No he visto a Jesús, nuestro Señor?... Si para otros no soy apóstol, para vosotros sí que lo soy”.
- 1 Cor 15,8-10: “Y al final de todos se me apareció también a mí, siendo como soy abortivo. Yo soy el último de los apóstoles, indigno del nombre de apóstol... pero, por la gracia de Dios, soy lo que soy”.

“¿Cómo se habría presentado a un desconocido?”, preguntamos anteriormente. Pues bien, aquí tenemos la respuesta: “Apóstol del Mesías Jesús/de Jesucristo” era la designación que él había escogido para sí, la que habría llevado impresa en sus “tarjetas de visita” y la que de hecho, casi a modo de membrete, empleó al comienzo de sus cartas.

La implicación en al menos varias de estas referencias es que Pablo creyó necesario aplicarse el mencionado título (“apóstol”) y que alguien no estuvo de acuerdo con esa atribución. El inusual comienzo de Gálatas, como la primera de una serie de negaciones/afirmaciones (“no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre”)⁴³, apunta especialmente a un apostolado independiente cuestionado, al menos por los que causaban problemas en Galacia⁴⁴. Además, ya hemos observado que Pablo no reunía las condiciones para su reconocimiento/elección como apóstol indicadas en Hch 1,21-22 y que, al llamar Lucas “apóstoles” a Pablo y Bernabé, probablemente pretendía denotar su función de misioneros enviados por la iglesia de Antioquía⁴⁵. Pablo también conocía ese apostolado que podríamos llamar “menor”⁴⁶, pero su constante insistencia en que él era un apóstol designado por Dios revela que se negaba a ser considerado un apóstol de menos entidad que “los apóstoles anteriores” a él (Gál 1,17).

Entonces, ¿qué clase de apostolado se atribuía Pablo y qué significaba el título “apóstol” para él?⁴⁷

⁴³ “¿O es que busco aprobación humana...?” (1,10); “el Evangelio anunciado por mí no es de origen humano, porque no lo recibí ni lo aprendí de hombre alguno...” (1,11-12); “sin consultar a la carne ni a la sangre, ni subir a Jerusalén, donde estaban los apóstoles anteriores a mí...” (1,16-17); “no vi a otros apóstoles, pero sí a Santiago... Y en lo que os escribo, os certifico ante Dios que no miento” (1,19-20). Véase también *supra*, § 27 n. 176.

⁴⁴ Véase *infra*, § 31.7a.

⁴⁵ Véase *supra*, § 27 n. 108.

⁴⁶ 2 Cor 8,23; Flp 2,25.

⁴⁷ Es extensa la bibliografía relativa a “apóstol”; véase, por ejemplo, H. D. Betz, “Apostle”, *ABD* I, 309-11; J. A. Bühner, “*apostolos*”, *EDNT* I, 142-146; P. W. Barnett, “Apostle”, *DPL* I, 45-51.

a. Nombrado por Cristo resucitado

El sentido básico de “apóstol” (*apostolos*) era “enviado” y, por lo tanto, “delegado, mensajero, emisario autorizado”⁴⁸. Pablo reconocía manifiestamente una extraordinaria importancia al título y la afirmaba utilizándolo para referirse a sí mismo, porque la autoridad que enviaba era *Cristo*, “por voluntad de Dios”. Él se consideraba apóstol en cuanto emisario de Cristo según la voluntad de Dios, e investido con todo el peso de la autoridad que había detrás de su nombramiento. Es en esto en lo que insiste tan enfáticamente al comenzar la Carta a los Gálatas.

Pero una razón más le hacía sentirse especialmente autorizado: no solo había sido nombrado apóstol por Cristo (función y categoría que legítimamente pudieron atribuirse muchos evangelizadores de vanguardia en siglos subsiguientes), sino *nombrado por Cristo resucitado en una de sus apariciones posresurreccionales*. A esto se refiere explícitamente Pablo dos veces en 1 Corintios: “¿No soy yo apóstol? ¿No he visto a Jesús, nuestro Señor?” (1 Cor 9,1); “y al final de todos se me apareció también a mí, siendo como soy abortivo” (15,8). En este segundo pasaje, Pablo hace una doble afirmación:

- La aparición a él era de la misma clase e importancia que las apariciones a Pedro, a los Doce... y a “todos los apóstoles” (15,5-7)⁴⁹.
- La aparición a él fue “al final de todos”, lo cual casi equivale a una indicación explícita de que, después de Pablo, ya nadie vivió una aparición de Jesús resucitado⁵⁰.

Sobre ambos puntos —hay que recalcarlo— Pablo coincide con Lucas: el requisito para ser apóstol era tener la gracia de una aparición posresu-

⁴⁸ BDAG, 122.

⁴⁹ “Todos los apóstoles” parece incluir a Bernabé (Gál 2,9; 1 Cor 9,5-6), así como a Andrónico y Junia (Rom 16,7); véase también Reinbold, *Propaganda*, 37-39, 40-41, y § 22 n. 25, *supra*. ¿Es el plural en 1 Tes 2,1-12 “tan personal para Pablo que Silas y Timoteo pudieron no ser incluidos en 2,6-7 (un “epistolario plural”)), como opina A. J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians* (AB 32B; Nueva York: Doubleday, 2000), 144 (similarmente Reinbold, 39-40)? Y dado lo relativamente tarde que aparece Apolo en escena, es improbable que él fuera uno de los incluidos en “todos los apóstoles” (1 Cor 15,7).

⁵⁰ Sobre “abortivo”, véase mi *Theology of Paul*, 331 n. 87; con el empleo de esta palabra podría estar indicando Pablo que su nacimiento (como creyente) habría sido acelerado para asegurar su inclusión dentro del círculo de apóstoles antes de que se cerrase definitivamente (véase § 25 n. 142). En su examen de interpretaciones, Thielton no presta atención suficiente al significado principal de *ektrōma*: “nacimiento prematuro” (1 *Corinthians*, 1208-1210). Schrage avanza en este sentido (1 *Korinther* IV, 62-63).

rrreccional, ya que el papel esencial de un apóstol era dar testimonio de la resurrección de Jesús (Hch 1,22), y esas apariciones continuaron solo por tiempo limitado (1,1-3)⁵¹.

Pablo se atribuía, por tanto, una función y autoridad muy especiales. Esta era una de las razones por las que algunos cuestionaban su posición. Ya hemos visto, sin embargo, que la jerarquía de Jerusalén reconoció esa función y autoridad que él se atribuía, aunque con salvedades⁵². Pero, probablemente, lo que originó más reservas fue la idea que tenía Pablo de su misión apostólica.

b. Servidor del Evangelio

Digno también de examen es el grado en el que, en el pensamiento de Pablo, “apóstol” y “Evangelio” se favorecían mutuamente como en una especie de relación simbiótica:

- En Rom 1,1, las frases introductorias “llamado a ser apóstol” y “elegido para el Evangelio de Dios” son equivalentes.
- Como “ministro de Cristo Jesús”, su función era “servir al Evangelio de Cristo como un sacerdote” (Rom 15,16).
- Como apóstol, su papel era predicar el Evangelio (1 Cor 15,11).
- La insistencia de Pablo en que él era apóstol “no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre” (Gál 1,1) se refleja en su no menos vehemente insistencia, un poco más adelante, en que su evangelio no era “de origen humano”, porque no lo había recibido ni aprendido “de hombre alguno, sino “por una revelación de Jesucristo” (1,11-12).

Como han señalado algunos, la agitación de Pablo en los dos primeros capítulos de Gálatas no era tanto en defensa propia como en defensa de lo que predicaba, porque temía que “la verdad del Evangelio” (2,5.14) fuera puesta en peligro al argumentar contra él que su éxito como evangelizador se debía a que su evangelio estaba lejos de lo que demandaba Dios⁵³.

⁵¹ Véase *supra*, § 22.2b.

⁵² Véase § 27 n. 176, *supra*, pero ya hemos señalado que quizá el propio Pablo mostró algo de ambigüedad respecto a si Santiago (el hermano de Jesús) tenía verdaderamente derecho a ser llamado apóstol (§ 25 n. 205).

⁵³ “La autoridad apostólica estaba condicionada por el Evangelio y sujeta a la norma de este” (*Theology of Paul*, 572), con bibliografía en n. 35; “apostolado y Evangelio eran inseparables para Pablo” (Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 249; Hahn, *Theologie* I, 193-195).

La autoridad a la que aspiraba Pablo como *apóstol* era, por tanto, la autoridad del Evangelio⁵⁴. De hecho, en “la verdad del Evangelio” se cifraba su interés; su posición apostólica era secundaria con respecto al Evangelio y estaba al servicio de él. Este entendimiento explica por qué Pablo no tenía inconveniente en reconocer la prioridad y autoridad de los que le habían precedido como apóstoles (Gál 1,17), y, en efecto, reconoce su derecho y aprueba su predicación (2,2). Era más importante que todos los apóstoles predicasen el mismo mensaje (1 Cor 15,11), y, en particular, que los apóstoles de Jerusalén validasen la predicación que él hacía del Evangelio (Gál 2,6-9), que su apostolado fuera reconocido formalmente⁵⁵. Lo cual nos lleva a la cuestión realmente sensible.

c. *A los gentiles*

Como ya hemos observado, Pablo consideraba su encomienda, al parecer desde el principio, como un encargo de llevar el Evangelio a los gentiles⁵⁶. Nunca se veía simplemente como “apóstol” con alguna misión itinerante. Había sido encargado específicamente de predicar el Evangelio *entre las naciones*⁵⁷:

- Había “recibido la gracia y el apostolado para predicar la obediencia de la fe entre todas las naciones a gloria de su nombre” (Rom 1,5).
- En sus principales consideraciones sobre Israel no duda en afirmar simplemente: “Yo soy apóstol de los gentiles” (Rom 11,13).
- Era “ministro de Cristo Jesús para los gentiles” (Rom 15,16).
- Dios tuvo a bien revelar a su Hijo en Pablo “para que lo anunciase entre los gentiles” (Gál 1,16).

Ya hemos sometido Gál 1–2 a suficiente examen para que sea meridianamente claro qué era lo que ante todo quería subrayar Pablo desde el momento en que otros evaluaban su papel como apóstol y servidor del Evangelio⁵⁸. Pero el asunto es tan importante para apreciar qué concepto

⁵⁴ Schenk subraya el carácter del apostolado como encargo de predicar el mensaje pascual (“Selbstverständnisse”, 1364-1374).

⁵⁵ Véase *supra*, n. 52.

⁵⁶ Véase *supra*, § 25.3c-d.

⁵⁷ El griego *ethnē* puede ser traducido lo mismo como “naciones” que como “gentiles”, ya que era un modo de hacer referencia a todas las naciones que no fueran Israel. Véase también D. J.-S. Chae, *Paul as Apostle to the Gentiles* (Carlisle: Paternoster, 1997); Reinbold, *Propaganda*, 164-181.

⁵⁸ Véase *supra*, § 25.3b-d y § 27.3c-d.

tenía él de sí mismo y cómo llevó a cabo su misión que no podemos dejar de recalcarlo de nuevo. Porque 1) fue justamente esa encomienda, que Pablo decía haber recibido, de llevar la Buena Noticia de Jesús a los no judíos, lo que se reveló sobremanera polémico en los comienzos del cristianismo. Tan polémico como para provocar en el naciente movimiento de Jesús un cisma que se iba a prolongar a lo largo de los tres siglos siguientes en las hostiles relaciones entre lo que llegó a ser la corriente principal del cristianismo y las llamadas sectas heréticas judeocristianas. Y 2) fue justamente esa encomienda lo que llevó a Pablo a formular “la verdad del Evangelio” con tanta claridad y precisión —como un ofrecimiento de aceptación por Dios de *todos* los creyentes, sin otro requisito que la fe—, plasmando así de forma permanente el núcleo del Evangelio cristiano.

Esa interpretación de haber recibido el encargo de servir como misionero o evangelizador dio al concepto cristiano de apóstol su connotación característica. Y no solo característica, sino también original. Porque el concepto de “apóstol” = “mensajero”, “emisario” era manifiesto (*apostolos*, de *apostellō*, “enviar”), y *apostolos* se utilizaba en ese sentido, pero, en el sentido de enviado a ganar adeptos, a convertir a otros a la propia fe, *apostolos* era nuevo. Sabemos de apologistas judíos que instaban a otros judíos a sentir justo orgullo de su religión y que les explicaban las peculiaridades de ella. Y sabemos también de filósofos itinerantes dedicados a persuadir a otros de la sabiduría de sus concepciones intelectuales. Por supuesto, el modelo debido a Jesús, del llamamiento a una radical confianza en Dios a la luz del reino inminente, ya había roto viejos moldes y tenido continuadores en los primeros creyentes en Jesús resucitado, durante su predicación inicial en Jerusalén y Judea. Pero fue este sentido de encargo de convertir a otros, de ganar para el nuevo movimiento adeptos allende los límites del judaísmo del Segundo Templo llamándolos a la fe en el Cristo de Israel, lo que dio a la idea cristiana de “apóstol” su carácter distintivo e hizo del cristianismo una religión esencialmente misionera⁵⁹.

d. Apóstol de Israel

Menos explícito pero —podríamos decir— igualmente importante para Pablo era el convencimiento de que su encomienda como “apóstol de los gentiles” no solo respondía a la voluntad de Dios, sino que era una am-

⁵⁹ Cf. Schnabel, *Mission*, 536-45; Roetzel, *Paul*, cap. 2; también § 24 n. 247, *supra*.

pliación de la encomienda de Dios a Israel. Es en Gálatas, una vez más, donde mejor se percibe esta inferencia.

- En Gál 1,15-16 ya nos hemos referido al claro eco de Jr 1,5 e Is 49,1-6 existente en la descripción por Pablo de su conversión/llamada⁶⁰. La cuestión es que Jeremías había sido “constituido profeta de las naciones” (Jr 1,5) y que Israel, como de siervo de Dios (Is 49,3), había sido puesto como “luz de las naciones” (49,6).
- También es destacable que Pablo describa el tercer componente de la promesa pactal hecha a Abrahán –“En ti serán bendecidas todas las naciones” (Gn 12,3; 18,18)⁶¹– “como el Evangelio predicado con antelación” (Gál 3,8).

Pablo solo pudo escribir en estos términos si entendía que su función era la de proseguir la ejecución del propósito de Dios con respecto a Israel.

Lo mismo se deduce de sus palabras sobre su papel como “apóstol de los gentiles” en Rom 9–11. Porque no deja dudas de que su cometido en lo tocante a las naciones (o los gentiles) es parte del gran plan de Dios –el “misterio” del designio divino–: extender la misericordia a *todos*, incluido, por supuesto, Israel (11,13-15.25-32)⁶².

En resumen, Pablo se habría opuesto enérgicamente a la acusación de la que le hizo objeto el judaísmo histórico al presentarlo como “un apóstata de Israel”. Por el contrario, lo que en realidad afirmaba Pablo es que él era no solo un apóstol de Cristo Jesús, sino también un apóstol *de Israel*⁶³. Tristemente, la descripción ofrecida por él de su apostolado y evangelio no se ha sabido apreciar adecuadamente en el cristianismo his-

⁶⁰ Véase *supra*, § 25.3d.

⁶¹ Los textos del Génesis se pueden entender de distintas maneras (véase, por ejemplo, G. J. Wenham, *Genesis* [WBC 1; Waco: Word, 1987], 277-278), pero la interpretación de Pablo admite pocas dudas. Los otros componentes de la muy frecuente y diversamente repetida promesa a Abrahán (y a los patriarcas que le sucedieron) son la promesa de descendencia y la promesa de tierra (*Theology of Paul*, 144).

⁶² Véase A. J. Hultgren, “The Scriptural Foundations for Paul’s Mission to the Gentiles”, en S. E. Porter (ed.), *Paul and His Theology* (Leiden: Brill, 2006), 21-44.

⁶³ Este punto ya lo han subrayado otros, sobre todo Munck, *Paul*, y Jervell, *The Unknown Paul*, caps. 3–4, quien hace esta interesante declaración: “Si se interpreta a Pablo solamente a través de sus cartas, se pierde fácilmente de vista a Pablo el judío. Este, sin embargo, ha sido conservado en la tradición oral que subyace a los Hechos de los Apóstoles” (59), pero véase *supra*, § 29.2b. S. Grindheim, “Apostate Turned Prophet: Paul’s Prophetic Self-Understanding, with Special Reference to Galatians 3.10-12”: *NTS* 53 (2007) 545-565, da la vuelta a la acusación: Pablo consideraba que la mayoría de los judíos, incluido él mismo como fariseo, eran apóstatas del Dios de Israel.

tórico y se ha desdeñado por completo en el judaísmo histórico. También sobre este punto es preciso escuchar de nuevo a Pablo y en sus propias palabras⁶⁴.

e. Apostolado escatológico

Para entender adecuadamente a la primera generación del cristianismo es de importancia fundamental tener en cuenta el carácter y la perspectiva escatológica de los primeros creyentes. Porque creían que con Jesús el Mesías había alboreado una nueva era, pero no una cualquiera, sino *la era final* (*eschaton* = “último”), en la que se realizarían las principales promesas de Dios y esperanzas de Israel. Como vimos con anterioridad⁶⁵, esa creencia se concretaba en dos acontecimientos: la resurrección de Jesús como el comienzo de la resurrección general/final, y el inminente regreso de Jesús claramente como el Mesías y Señor. Esta idea no la hemos visto reaparecer en nuestro recorrido por la primera expansión del movimiento, que llevó a este fuera de Judea y más allá de la costa oriental del Mediterráneo. Se debe, presumiblemente, a que Lucas optó por no poner de manifiesto esta motivación escatológica —la cual seguramente fue un factor en aquella expansión—, aparte de los ecos en antiguas formas tradicionales, que él aprovechó (Hch 2,17; 3,19-21).

Pablo, sin embargo, nos permite ver cómo esta perspectiva escatológica configuró la idea que él tenía de su llamada al apostolado, aunque nuevamente no a través de Lucas, sino mediante sus cartas.

- Recuerda que los creyentes tesalonicenses se habían “convertido a Dios después de abandonar los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero y esperar a su Hijo, que ha de venir de los cielos” (1 Tes 1,9-10; Hch 3,19-21).
- Parece haber creído que aún viviría cuando aconteciera el regreso de Jesús: “los que vivamos, los que quedemos hasta la venida (*parousia*) del Señor...” (1 Tes 4,15); similarmente, 1 Cor 15,51: “no moriremos todos, sino que seremos transformados”.
- La resurrección de Cristo fue “las primicias de los que han muerto”, es decir, el comienzo de la resurrección (general/final) (1 Cor 15,20.23).

⁶⁴ Véase mi “Paul: Apostate or Apostle of Israel?”; también “The Jew Paul and His Meaning for Israel”, en U. Schnelle / T. Söding (eds.), *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge*, H. Hübner Festschrift (Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 32-46; reimpresso en T. Linfelt (ed.), *A Shadow of Glory: Reading the New Testament after the Holocaust* (Nueva York: Routledge, 2002), 201-215.

⁶⁵ Véase *supra*, § 23.4a, f.

- Animó en Corinto a sus convertidos a abstenerse del matrimonio, porque “el tiempo es corto”, “la forma de este mundo está a punto de acabar” (1 Cor 7,29.31)⁶⁶.
- Creía que “la noche está casi acabada, y el día [de la completa salvación] cerca” (Rom 13,12).

Que esta perspectiva conformó la idea que tenía Pablo de su apostolado⁶⁷ se ve especialmente claro por tres pasajes en particular:

1) 1 Cor 4,9: “Me parece que Dios nos ha exhibido a los apóstoles como el gran final [*eschatous apedeixen*], como los condenados a morir [*epithanationis*], pues hemos sido puestos como espectáculo [*theatron*] a los ojos del mundo, de los ángeles y de los hombres” (Thiselton). Aquí utiliza “la metáfora de un gran espectáculo, en el que criminales, prisioneros o gladiadores profesionales desfilan hacia la arena, con los apóstoles cerrando la marcha como los que tienen que luchar hasta la muerte”⁶⁸. En otras palabras, cree que el conjunto de la historia, o del programa de Dios para el mundo, culmina en las actividades de los apóstoles. Estos representan el último acto en la escena de la historia cósmica (contemplada también por los ángeles). La imagen es un tanto vanagloriosa, aunque tiene poco de desfile triunfal: tal como es expuesta la metáfora, los apóstoles han sido “condenados a morir” (*epithanatos*) a la vista del cosmos. Su ejecución pública representará la “caída del telón” para el curso de la historia.

2) Rom 11,13-15: “Os digo, pues, a los gentiles: Como soy apóstol de los gentiles, ensalzo mi ministerio, en la esperanza de provocar celos a los de mi sangre y salvar así a algunos de ellos. Porque si su rechazo es reconciliación para el mundo, ¿qué será su aceptación, sino un retornar de muerte a vida?”. Este es un pasaje sobre el que volveremos en breve. Aquí resulta oportuno señalar la esperanza y expectativa de Pablo con respecto a su ministerio apostólico. Si llevaba adelante su misión entre los gentiles,

⁶⁶ Véase *infra*, § 32 n. 257.

⁶⁷ En mi anterior estudio del “apostolado escatológico” de Pablo (*Jesus and the Spirit*, 111-113) reconocí el estímulo que yo había recibido de A. Fridrichsen, *The Apostle and His Message* (Uppsala 1947): “Esta idea de un *apostolado* tenía que estar en el centro del devenir escatológico entre la resurrección y el regreso del Mesías” (4); O. Cullmann, *Christ and Time* (Londres: SCM, 1962), 157-166; y Munck, *Paul*, 36-55, aunque su interpretación era demasiado dependiente de una interpretación de 2 Tes 2,6-7 (véase *infra*, § 31 n. 291).

⁶⁸ Thiselton, *1 Corinthians*, 359; véase Schrage, *1 Korinther I*, 340-342. V. H. R. Nguyen, “The Identification of Paul’s Spectacle of Death Metaphor in 1 Corinthians 4.9”: *NTS* 53 (2007) 489-501, sugiere que la metáfora está tomada más bien del espectáculo romano de la ejecución de criminales en la arena.

no era porque creyese que su pueblo había sido repudiado por Dios y, desesperanzado, también él le hubiera dado la espalda dirigiéndose a otros pueblos. Más bien pensaba que su éxito como apóstol de los gentiles “provocaría celos a los de su sangre” y los llevaría a la fe que él predicaba. Desde la perspectiva de Pablo, esa “aceptación” de su pueblo significaba algo aún más maravilloso que “la reconciliación del mundo”; de hecho, era nada menos que “retornar de muerte a vida”. Es decir, se trataba de la resurrección final en la conclusión de la historia⁶⁹. Pablo esperaba, pues, que su misión desencadenase los acontecimientos finales, incluida la venida del libertador (11,26). Por eso era tan acuciantemente prioritaria para él.

3) Col 1,24: “Ahora me alegro de mis padecimientos sufridos por vosotros y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por el bien de su cuerpo, que es la Iglesia”. Aquí Pablo, o su coautor, probablemente identifica las imágenes de los sufrimientos y muerte de Cristo con la tribulación escatológica (comúnmente, “los ayes mesiánicos”) esperada como antecedente fundamental de la era próxima a llegar⁷⁰. Pablo no rechazaba la idea de compartir los sufrimientos de Cristo⁷¹, ni de desempeñar en alguna medida el papel del Siervo de Yahvé⁷². La lógica de un sufrimiento que compartir todavía es, naturalmente, la de un sufrimiento no concluido, incompleto. Pero el autor de Colosenses es lo suficientemente audaz para considerar que los sufrimientos apostólicos de Pablo completan esa *hysterëma* (“falta” o “deficiencia”), con el corolario de que asimismo quedaría completa la obra de redención/salvación⁷³. También se tiene aquí la impresión de

⁶⁹ “El sentido escatológico está indicado aquí de modo indiscutible por la expresión *ek nekrôn*, que significa ‘resurrección’ todas las veces que aparece en otros pasajes. [Y] la estructura retórica pide que la frase final describa algo que deja atrás lo anterior...; aquí, ‘retornar de muerte a vida’ es presentado como algo aún más maravilloso que la ‘reconciliación del mundo’” (Dunn, *Romans*, 658, donde también señalo que la mayor parte de los comentaristas están de acuerdo en que aquí se halla presente la idea de la resurrección); véase también D. J. Moo, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 694-696; B. Witherington, *Paul's Letter to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 269.

⁷⁰ Para detalles, véase *Jesús recordado*, § 11.4c y 395.

⁷¹ Cf. en especial Rom 8,17; 2 Cor 4,10-12; Flp 3,10-12; véase también mi *Theology of Paul*, § 18,5.

⁷² Véase *supra*, § 25.3d.

⁷³ Véase mi *Colossians and Philemon*, 114-116; H. Stettler, “An Interpretation of Colossians 1:24 in the Framework of Paul's Mission Theology”, en Adna / Kvalbein (eds.), *The Mission of the Early Church*, 185-208; J. L. Summey, “‘I Fill Up What Is Lacking in the Afflictions of Christ’: Paul's Vicarious Suffering in Colossians”: *CBQ* 68 (2006) 664-680.

estar ante un jactancioso enaltecimiento del papel de Pablo⁷⁴. Pero es simplemente la expresión más llamativa del convencimiento de Pablo respecto a la importancia de su misión apostólica. Era este último acto apostólico en la escena de la historia cósmica lo que completaría el plan de Dios y desencadenaría “la consumación de todas las cosas”⁷⁵.

Es difícil para nosotros, al encontrar este lenguaje casi veinte siglos después —especialmente no habiendo acontecido el fin de la historia ni la venida de Cristo—, comprender la concepción que tenía Pablo de la función apostólica. Pero conviene que lo intentemos, puesto que presumiblemente a esa idea se debió mucha de la motivación y energía que produjeron resultados tan admirables y efectos tan duraderos. La escatología de Pablo era parte de su sentido de la misión apostólica. Conviene, por otro lado, tener siempre presente que la consideración escatológica decisiva para Pablo no era lo que aún estaba por ocurrir, sino lo que Dios ya había hecho en Cristo y a través de él, en particular resucitándolo de entre los muertos. Este era el acontecimiento escatológico que determinaba todos los demás⁷⁶.

f. Fundador de iglesias

A pesar de la aclaración final, la última sección nos ha dejado un Pablo más bien distante y difícil de entender. Pero hay que tener en cuenta que quienes esperaban el inminente regreso de Cristo y el fin del mundo no podían inspirar mucha confianza en alguien que utilizaba como fuerza motriz esa perspectiva escatológica. Importa, en consecuencia, recordar otro aspecto fundamental de la misión apostólica de Pablo: fundar iglesias. Esto se hace bastante perceptible en 1 Cor 9,1-2: “¿No soy yo apóstol? ¿No he visto a Jesús, nuestro Señor?... Si para otros no soy apóstol, para vosotros sí que lo soy, porque vosotros sois el sello de mi apostolado en el Señor”. Aquí, la autoridad del apóstol está muy ligada a su papel en el establecimiento de una iglesia: Pablo no era apóstol para otros porque no los había convertido, porque no había fundado sus iglesias, pero lo era para

⁷⁴ “Una glorificación teológicamente insostenible del apóstol por uno de sus seguidores” (H. Hübner, *EDNT* III, 110); otros en mi *Colossians and Philemon*, 116.

⁷⁵ Schnabel, al afirmar que “Pablo nunca declara que su propia obra misionera tenga especial importancia en lo tocante al plan de salvación de Dios para los últimos días y para el regreso de Jesús” (*Mission*, 945, también 1295-1296), tiene en mente el controvertido texto de 2,6-7 (véase n. 67, *supra*).

⁷⁶ “El papel de Pablo era escatológico en razón no de lo que él todavía esperaba que iba a suceder, sino de lo que creía que ya había sucedido” (Dunn, *Theology of Paul*, 465).

los corintios porque a través de su acción evangelizadora había nacido la iglesia de Corinto⁷⁷. En otros pasajes de las cartas a los corintios, el convencimiento de Pablo de haber recibido la encomienda de ser misionero fundador de iglesias encuentra repetida expresión:

- 1 Cor 3,5-15: “como hábil maestro constructor”, él puso el cimiento.
- 1 Cor 15,10-11: ha trabajado más que los otros apóstoles por llevar a sus oyentes a la fe.
- 2 Cor 5,20: entendía su función como la de un “embajador de Cristo”⁷⁸.

Esto armoniza con el acuerdo del que Pablo fue parte en Jerusalén: que él (con Bernabé) se ocuparía de los gentiles (Gál 2,9). Como ya ha quedado dicho, Pablo no consideraba que su encomienda apostólica tuviera un carácter muy general; entendía, por el contrario, que era específicamente para los gentiles. Se trataba, pues, de una responsabilidad limitada, y como tal parecía aceptarla. Volveremos sobre este punto un poco más adelante⁷⁹. Pero aquí conviene llamar la atención sobre la relación simbiótica entre apóstol e iglesia en la que se desenvolvía Pablo. Por eso, cuando él dice que “Dios puso en la Iglesia primero apóstoles” (1 Cor 12,28), muy probablemente *no* pensaba en la Iglesia universal ni en apóstoles con autoridad universal igualmente⁸⁰. Más bien se representaba “la iglesia” en el sentido en el que los creyentes corintios llegaron a unirse para formar el cuerpo de Cristo en Corinto. Los apóstoles nombrados para la iglesia de Corinto eran, en primer lugar, el propio Pablo y, luego, posiblemente, Apolo⁸¹. Pablo menciona también a Andrónico y Junia (¿su esposa?), a los cuales describe como “ilustres entre los apóstoles” (Rom 16,7). Por cierto, Andrónico y Junia son los únicos apóstoles a los que Pablo hace referencia en relación con los cristianos romanos, algo cuya explicación más probable es que Andrónico y Junia

⁷⁷ N. H. Taylor, “Apostolic Identity and the Conflicts in Corinth and Galatia”, en S. E. Porter (ed.), *Paul and His Opponents* (Leiden: Brill, 2005), 99-127, opina que Pablo recordó el carácter fundador de su apostolado a los gálatas y los corintios para recuperar poder de supervisión y autoridad sobre esas iglesias.

⁷⁸ Véase Schnabel, *Mission*, 945-982; S. C. Barton, “Paul as Missionary and Pastor”, en Dunn (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul*, 34-48.

⁷⁹ *Infra*, § 29.4b.

⁸⁰ “El apóstol ejercía autoridad dentro de una comunidad no como ‘apóstol de la Iglesia universal’, sino como fundador de esa comunidad” (Dunn, *Jesus and the Spirit*, 274). Véase también, particularmente, J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (Ratisbona: Pustet, 1992), 252-255; cf. § 30.1, *infra*.

⁸¹ Pero véase n. 49, *supra*.

eran los apóstoles fundadores de la iglesia (o de una o más de las iglesias) de Roma⁸².

Como apóstol fundador a su vez, Pablo entendía que su misión era “poner el cimiento” (1 Cor 3,10); “ese cimiento es Jesucristo” (3,11). Al expresarse así, Pablo tenía, sin duda, en mente el Evangelio de Cristo, que él había sido llamado a predicar. Y ese evangelio incluiría las fórmulas creales que resumían la creencia en Cristo crucificado y resucitado y la enseñanza sobre la vida y misión de Jesús que Pablo había aprendido de Pedro (Gál 1,18). Como ya ha sido señalado, los muchos ecos de la tradición de Jesús que encontramos en Pablo deben ser considerados seguramente como referencias y alusiones al acervo de tradición de Jesús que él había transmitido en la fundación de una nueva iglesia⁸³.

Por otro lado, aunque la motivación escatológica de Pablo puede parecer hoy extraña, debemos recordar que esa misma motivación implantó el cristianismo de forma tan duradera en la región del Egeo y más allá de ella, y que fue la misión apostólica paulina la que, instruyendo a esas iglesias, estableció gran parte del carácter del cristianismo tal como se ha conservado en las cartas que les dirigió Pablo. Su labor como apóstol de los gentiles no alcanzó, pues, solamente a la primera generación del cristianismo, sino que ha beneficiado también a todas las generaciones posteriores.

29.4 Estrategia de Pablo

Dada la visión que tenía Pablo de su encomienda apostólica, ¿cómo esperaba cumplirla? ¿Cuál era su estrategia?

a. “Desde Jerusalén y en todas las direcciones” (Rom 15,19)

En el capítulo 15, hacia el final de la Carta a los Romanos, Pablo aprovecha la oportunidad de pasar una breve revista a lo que ha sido hasta entonces su misión:

⁸² Véase *infra*, § 33.2b. Sobre Junia como nombre femenino —con la consiguiente probabilidad de que Andrónico y Junia fueran el único matrimonio entre “todos los apóstoles” de 1 Cor 15,7—, véase E. J. Epp, *Junia: The First Woman Apostle* (Minneapolis: Fortress, 2005), con una extensa bibliografía. Sobre el sentido de la frase *episēmoi en tois apostolois* como “ilustres entre los apóstoles”, en vez de “muy conocidos de los apóstoles” (como opinan M. H. Burser y D. B. Wallace, “Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16,7”: *NTS* 47 [2001] 76-91), véase Epp, 72-78, y Jewett, *Romans*, 963.

⁸³ Véase *Jesús reconstruido*, 224-225 n. 48, y § 21.4d, *supra*; Barnett, *Birth*, 120-126.

¹⁸...lo que Cristo ha realizado por medio de mí para conseguir la obediencia de los gentiles, de palabra y obra, por el poder de señales y prodigios, ¹⁹por el poder del Espíritu de Dios, tanto que desde Jerusalén y en todas las direcciones hasta el Ilírico he dado cumplimiento al Evangelio de Cristo... ²³Ahora, no teniendo campo de trabajo en esas regiones... ²⁸pasando por donde de vosotros, iré a España.

Varios estudios recientes han conectado este pasaje con Is 66,19-20, donde han visto la clave de la visión estratégica de Pablo⁸⁴:

¹⁹De ellos enviaré supervivientes a las naciones⁸⁵, a Tarsis, Put y Lud, a Meshech, Túbal y Javán, y a los pueblos lejanos que no han oído mi fama ni visto mi gloria. Ellos darán a conocer mi gloria entre las naciones. ²⁰Traerán a todos nuestros hermanos de todas las naciones como ofrenda al Señor... a mi monte santo de Jerusalén.

Hay tres aspectos notables en este segundo texto.

1) Es la primera y única vez en la Biblia hebrea que se contempla una apertura misionera a las naciones. De hecho, el oráculo profético es una variación sobre las promesas de que los exiliados dispersos de Israel serán devueltos a su patria (66,20)⁸⁶ y de que habrá una peregrinación escatológica de las naciones a Sión (cf. 66,12)⁸⁷. Pero la forma que encontramos aquí es única: se piensa en una misión a las naciones que servirá de catalizador para el regreso del Israel disperso y la peregrinación de las naciones a Sión. Por tratarse del único versículo de las Escrituras que mantenía esa expectativa, es probable Is 66,19 influyese en Pablo al menos en cierta medida: solo allí se anunciaba de antemano la misión a la que él se había entregado⁸⁸.

⁸⁴ R. D. Aus, "Paul's Travel Plans to Spain and the 'Full Number' of the Gentiles of Rom. 11.25": *NovT* 21 (1979) 232-262; Riesner, *Paul's Early Period*, 241-253; J. M. Scott, *Paul and the Nations* (WUNT 84; Tübinga: Mohr Siebeck, 1995), 135-162, que hace referencia a la tesis doctoral, no publicada, de W. P. Bowers, *Studies in Paul's Understanding of His Mission* (Cambridge, 1976).

⁸⁵ Aquí, al parecer, se piensa en los "supervivientes" del castigo infligido a las naciones tras ser juzgadas (66,15-16), como en Is 45,20 ("supervivientes de las naciones"); véase Westermann, *Isaiah 40-46* (OTL; Londres: SCM, 1969), 425; Riesner, *Paul's Early Period*, 248: "Esta es la única vez, abstracción hecha de las profecías del Siervo, que el Antiguo Testamento habla de anuncio a los gentiles mediante agentes humanos".

⁸⁶ La lista de los pasajes correspondientes se encuentra en *Jesús recordado*, 456 n. 57.

⁸⁷ Una enumeración de los pasajes correspondientes figura en *Jesús recordado*, 457 nn. 70, 71, con bibliografía. En Is 66, la referencia a "la riqueza de las naciones" (v. 12) evoca este tema, puesto que alude claramente a la esperanza de que la riqueza de las naciones vaya al Israel restaurado (Is 45,14; 60,5.11; 61.6).

⁸⁸ Esta es la tesis de Riesner: "Pablo entendía que su propia actividad daba cum-

2) Esta posibilidad cobra fuerza cuando nos damos cuenta de que la principal dirección del viaje contemplado en Is 66,19, según el orden en el que aparecen allí mencionadas las naciones, coincide aproximadamente con la dirección en la que Pablo va desarrollando su actividad misionera. En Rom 15,19, él parece entender su campo de misión como un arco que se extiende desde Jerusalén hasta el Ilírico⁸⁹. O quizá debamos hablar de la primera mitad de un arco⁹⁰, puesto que claramente tiene Pablo prevista otra curva de arco, en dirección más occidental, que incluía España (15,28). La identificación de las naciones mencionadas en Is 66,19 es objeto de debate, pero el grado de coincidencia con el itinerario real de Pablo no deja de ser notable, puesto que él partió de Cilicia, pasó por Asia Menor, después por Macedonia/Grecia y fue luego más hacia el oeste⁹¹. Tal vez debamos considerar la posibilidad de que fuera esa visión la que había servido de inspiración a Pablo para acometer su primera empresa misionera al oeste de Anrioquía⁹².

3) Además, no es exagerado deducir que cuando en el mismo contexto Pablo asimila su éxito entre los gentiles a su ofrenda sacerdotal de ellos (Rom 15,16), tiene en mente la esperanza expresada en Is 66,20, donde son los judíos de la diáspora quienes constituyen la ofrenda escatológica⁹³. El griego de Pablo podría interpretarse también como que la ofrenda es hecha *por* los gentiles, con lo cual habría una nueva evocación de las diversas esperanzas de la peregrinación escatológica de los gentiles a Sión para rendir culto, y de la llegada de la riqueza de las naciones a Jerusalén. Difícilmente puede ser casual que en el mismo contexto se refiera Pablo a la colecta que él intentaba llevar a Jerusalén (como actuación prioritaria entre los dos medios arcos de su misión) y que hable del deber de los gentiles de compartir sus bienes con (los pobres entre los santos de) Jerusalén (Rom 15,25-27). La colecta, en otras palabras, era probablemente parte del plan de Pablo, a mayor escala, de llevar a cabo la misión de Israel en-

plimiento a lo anunciado en este texto" (*Paul's Early Period*, 246); "una profecía de este género [Is 66,19] tuvo que atraer la atención de Pablo" (248).

⁸⁹ Véase *infra*, § 31 n. 116, y § 32 n. 482.

⁹⁰ "Desde Jerusalén y todas las direcciones" puede indicar un círculo completo, pero también un semicírculo (Riesner, *Paul's Early Period*, 242).

⁹¹ Examinado por Riesner, *Paul's Early Period*, 250-253. Riesner piensa que las identificaciones más probables son: Tarsis = Tarso; Put = Libia o Cilicia; Lud = Lidia, en Asia Menor; Meshech = Capadocia o Misia; Túbal = el Cáucaso o Bitinia; Javán = Grecia o Macedonia; "los pueblos lejanos" = las regiones más al oeste. Señala que desde mucho tiempo atrás se ha relacionado Tarsis, de manera virtualmente unánime, con Tartessos, en el suroeste de España (250), pero que ningún escritor de la antigüedad hizo esa identificación.

⁹² Hengel / Schwemer, *Paul*, 265; véase también 174-176.

⁹³ Cf. Riesner, *Paul's Early Period*, 247.

tre los gentiles y dar cumplimiento a las esperanzas escatológicas de Israel con respecto a las naciones⁹⁴.

James Scott ha ampliado la tesis básica apuntando que una influencia adicional en la estrategia misionera de Pablo fue el elenco de naciones que figura en Gn 10. Como ya hemos señalado, en Gál 3,8 emplea Pablo el lenguaje de Gn 12,3, junto con la promesa de que serán bendecidas “todas las naciones”. Esta frase evocaría muy probablemente la extensa lista de naciones formadas por los descendientes de los tres hijos de Noé (Sem, Cam y Jafet) según Gn 10,1-32. Similarmente, al hablar Pablo de “la totalidad de las naciones” (Rom 11,25-26), el número de ellas en el que podía pensar sería de setenta o setenta y dos en todo el mundo, con arreglo a Dt 32,8 y Gn 10⁹⁵. Scott llama también la atención sobre Ez 5,5, donde se describe Jerusalén “en medio de las naciones, y los países en un círculo alrededor de ella”, descripción que a su entender influyó en la concepción por Pablo de su misión como un círculo “desde Jerusalén”⁹⁶. La tesis resultante es que el apóstol situaba su misión en la esfera de Jafet, puesto que el territorio tradicionalmente adscrito a Jafet y sus hijos incluía Asia Menor y Grecia, con España como su parte más occidental. “Es interesante observar que la emigración de los hijos de Jafet corresponde al pretendido alcance y a la efectiva dirección de la misión de Pablo a las naciones tal como son referidos en el capítulo 15 de Romanos”⁹⁷.

Cabría mencionar también la cita de Sal 19,4 en Rom 10,18 como parte de la apología que hace Pablo de su misión: “Su voz se ha difundido por toda la tierra, hasta los confines del mundo habitado sus palabras”. Aquí, el uso de Sal 19,4 es, sin duda, hiperbólico⁹⁸, pero evidencia en parte el alcance de la visión y estrategia de Pablo, así como algo de su convencimiento de que ambas estaban próximas a ser realizadas. El lenguaje refleja el fin de la

⁹⁴ Véase Aus, “Travel Plans”, 241-242; Riesner, *Paul's Early Period*, 249-250. Si parte de la motivación de Pablo para la colecta era este escenario escatológico, entonces hay que recordar que él pensaba que su misión en España tendría lugar *después* de llevar el producto de la colecta a Jerusalén. Como mínimo, pues, deberíamos concluir que Pablo no tenía una idea clara del orden de los acontecimientos finales.

⁹⁵ Scott, *Paul and the Nations*, 135.

⁹⁶ *Ibid.*, 138-139.

⁹⁷ *Ibid.*, 142. Respecto a cuándo fue concebida esa estrategia, Scott opina que Pablo ya entendía de este modo su misión al ser acordada la división de responsabilidades en Jerusalén (Gál 2,7-9); es decir, entendía su misión territorialmente dirigida a las naciones de Jafet, mientras que la jurisdicción de Pedro podría haber incluido todo el territorio de Sem (cf. 1 Pe 5,13), no solamente Jerusalén y Judá; lo cual explicaría los conflictos de jurisdicción misionera, dado que no eran claros los límites entre Sem y Jafet (149-162).

⁹⁸ Véase mi *Romans*, 624; Moo, *Romans*, 667.

dimensión terrena de la encomienda de Pablo⁹⁹ y su sensación de haber ya “completado (*peplērōkenai*) el Evangelio de Cristo” (15,19)¹⁰⁰.

Aun sin suscribir las tesis de Riesner y Scott¹⁰¹ en todos sus detalles —a la vista de los datos, no son posibles conclusiones firmes—, creo que Is 66,19 podría arrojar luz suficiente para dejar ver la razón fundamental de la misión de Pablo y el motor de su afán por ir a España. Si España completaba realmente el (semi-)círculo desde Jerusalén, en correspondencia con los límites del territorio de Jafet, ese afán concordaría con su esperanza de ganar para la fe a “la totalidad de los gentiles” (Rom 11,25) y así desencadenar la culminación del plan de Dios en la historia y la resurrección de los muertos (11,13-15).

b. “Donde Cristo no ha sido nombrado” (Rom 15,20)

El pasaje de Rom 15 citado al comienzo de § 29.4a (15,18-19) continúa:

¹⁹... he completado el Evangelio de Cristo, ²⁰teniendo por norma predicar el Evangelio donde Cristo no ha sido nombrado, para no edificar sobre cimientos ajenos.

Esto parece ser un segundo principio en la estrategia de Pablo: un compromiso de desbrozar el camino para el Evangelio, de desarrollar su labor misionera solo en territorio virgen. Era así como él entendía su papel de “apóstol de los gentiles”. Como vemos por 1 Cor 3,10-11, su éxito en echar los cimientos de la iglesia de Corinto fue una muestra de lo que tenía en mente. En este pasaje, Pablo deja también claro que no le importaba que otros construyeran sobre los cimientos que él había echado, ni que otro regara la simiente que él había plantado (aludiendo a la subsiguiente misión de Apolo [3,5-9]). El principio respondía más bien al propósito de distinguir su estrategia misionera y evitar que otros pensaran en modificar los fundamentos que él había puesto para sus iglesias.

La importancia del principio para Pablo en cuanto a este punto queda particularmente de manifiesto en su intensa declaración de 2 Cor 10,13-16:

⁹⁹ Véase *supra*, § 25.3d.

¹⁰⁰ El lenguaje “probablemente refleja su convencimiento [el de Pablo] respecto a la apremiante inminencia de la parusía, que dejaba demasiado poco tiempo para llevar el Evangelio allí donde no había sido oído hasta entonces” (Dunn, *Romans*, 864, con más bibliografía); Moo, *Romans*, 893-894, se muestra dudoso en relación con esto.

¹⁰¹ Véase, por ejemplo, la crítica de Schnabel, *Mission*, 1295-1299.

¹³“No nos gloriaremos más allá de la medida (*eis ta ametra*), sino conforme a la medida del campo de actividad (*to metron tou kanonos*) que Dios nos ha asignado (*emerisen*) como medida para llegar también hasta vosotros (*achri kai hymōn*). ¹⁴Porque no traspasamos nuestros propios límites, pues llegamos precisamente hasta vosotros (*achri kai hymōn*) con el Evangelio de Cristo. ¹⁵No nos gloriamos más allá de la medida (*eis ta ametra*) en los trabajos de otros, sino que nuestra esperanza es que, a medida que crezca vuestra fe, nuestra misión será abundantemente engrandecida conforme a nuestro campo de actividad (*kata ton kanona*), ¹⁶de modo que podamos anunciar la Buena Noticia más allá de vosotros, sin gloriarnos de lo que ha sido realizado en campo ajeno (*en alotriō kanoni*).

La palabra clave es *kanōn*, que tiene muy variadas traducciones¹⁰². Aquí, las más probables son “campo de actividad”¹⁰³, “asignación”¹⁰⁴. La ambigüedad refleja la del acuerdo alcanzado en Jerusalén con los apóstoles “columnas”: “nosotros a los gentiles, ellos a la circuncisión” (Gál 2,7-9)¹⁰⁵. Así como Pablo entendió su llamada al apostolado en el sentido de hacerse “apóstol de los gentiles”, del mismo modo interpretó el acuerdo de Jerusalén como reconocimiento de que su campo de actividad eran las naciones no judías¹⁰⁶. El texto de 2 Cor 10,13-16 expresa claramente lo que el acuerdo significaba para Pablo.

1. El alcance de su asignación/campo asignado determinaba el alcance de todo posible gloriarse; es decir, solo cabía gloriarse “en el Señor” (10,17), en lo que Dios hacía por medio de Pablo en conformidad con su encomienda (10,8.13).
2. Los mismos corintios eran prueba del alcance de su asignación; ellos indicaban y evidenciaban la magnitud de la actividad que le había sido asignada (10,14). El pensamiento aquí es muy similar al de

¹⁰² El reciente comentario de Harris enumera más de una docena de traducciones que se han dado de esta palabra (2 *Corinthians*, 711-712).

¹⁰³ O “provincia”: LSJ, NRSV, REB, NJB; C. K. Barrett, 2 *Corinthians* (BNTC; Londres: Black, 1973), 265-266.

¹⁰⁴ BDAG, 507-508; Harris, 2 *Corinthians*, 712-713. V. P. Furnish, 2 *Corinthians* (AB 32A; Nueva York: Doubleday, 1984), 471-472, prefiere “jurisdicción”, que comprende “no solo el ‘derecho’ o la ‘autoridad’ para hacer algo, sino también la ‘esfera’ dentro de la que se ejerce esa autoridad” (471), pero Scott, *Paul and the Nations*, 141, 159-162, percibe en el empleo que se hace del término en 2 Cor 10,13-16 una reivindicación directa de “jurisdicción territorial” sobre la iglesia corintia (160).

¹⁰⁵ Véase *supra*, § 27.3d.

¹⁰⁶ Quizá “ambigüedad” no sea la palabra adecuada; Pablo juega con el significado del *kanōn* y del acuerdo de Jerusalén, apuntando a la dimensión territorial de ambos, llegado el momento de defender su campo de actividad en cuanto demarcación.

1 Cor 9,1-2: “Si para otros no soy apóstol, para vosotros sí que lo soy, porque vosotros sois el sello de mi apostolado en el Señor”.

3. Pablo no intentaba invadir la asignación o campo de actividad ajena (10,15-16). La implicación, por supuesto, es que a él le disgustaba que otros trataran de injerirse en su asignación o de meterse en su campo. Fue precisamente esa injerencia e invasión lo que ocasionó en Corinto esta enérgica exposición de uno de sus principios cardinales, como en particular deja muy claro el capítulo subsiguiente (2 Cor 11)¹⁰⁷. Y es probable que fuera la equivalente injerencia e invasión en las iglesias gálatas lo que dio lugar a la interpretación del acuerdo de Jerusalén tan cuidadosamente enunciada en Gál 2,7-9.
4. Pablo entendía que bases como la que él había establecido en Corinto debían servir de plataformas de lanzamiento para nuevas empresas misioneras, de acuerdo con su asignación; es decir, para ulterior trabajo pionero, pero con el apoyo de los corintios mientras estos seguían creciendo en su fe (10,15-16).

En suma, 2 Cor 10,13-16 traza una de las líneas fundamentales que sirvieron de guía a Pablo en su misión, como se recuerda brevemente en Rom 15,19.

La única excepción a este principio (aparte de 1 Cor 3,5-8, si puede considerarse una excepción) fue debida a cierto apuro de Pablo al escribir a los que ya eran cristianos en Roma: quería atender a sus necesidades espirituales y predicarles el Evangelio (Rom 1,11.15), ¡aunque eso significaba construir sobre los cimientos que otros habían echado (15,20)! De ahí la inmediata autocorrección en 1,11-12: “Ansío veros, a fin de intercambiar con vosotros algún don espiritual que os fortalezca o, más bien, para sentir entre vosotros el mutuo consuelo de la fe común, la vuestra y la mía”. Evidentemente, a Pablo se le hacía cuesta arriba dar a entender que esa atención espiritual iba en una sola dirección, como si él fuera apóstol de Roma; mejor, la atención sería mutua, como de creyente a creyente¹⁰⁸. También

¹⁰⁷ Fue, evidentemente, el “gloriarse” de los “falsos profetas” en Corinto (11,12-13.18) lo que provocó que también Pablo se “gloriasse” (10,8.13-17; 11,10.16-18.30; 12,1.5.6.9).

¹⁰⁸ Véase mi *Romans*, 30-31, 33-34; J. A. Fitzmyer, *Romans* (AB 33; Nueva York: Doubleday, 1993), 248-249; Moo, *Romans*, 60. Ese apuro es preferible con mucho a la idea de que Pablo no consideraba que los grupos de Roma constituyesen una “iglesia” debidamente fundada (como opina G. Klein, “Paul’s Purpose in Writing the Epistle to the Romans”, en K. P. Donfried [ed.], *The Romans Debate* [Peabody: Hen-

esto refleja cierta ambigüedad en la concepción de su encomienda. Como “apóstol de las naciones”, como responsable de la misión a los gentiles (Gál 2,7-9), ¿no entraban en su responsabilidad todas las iglesias gentiles y aquellas en las que los gentiles eran mayoría? Esta ambigüedad redundó o se reflejó en muchas de las tensiones habidas dentro de las iglesias de la misión entre los gentiles.

c. Al judío primero, pero también al gentil (Rom 1,16)

Pablo expresa la razón teológica subyacente a su encomienda de manera incoherente en apariencia: el Evangelio, *su* evangelio, es “la fuerza de Dios para salvar a todo el que cree, al judío primero, pero también al griego” (Rom 1,16). Es importante, sin embargo, señalar que esto no era una simple cuestión de táctica —llegar a los gentiles por medio de las comunidades judías—, que también lo era, como veremos (§ 29.5b). Se trataba mucho más de una estrategia que respondía a un principio basado en esta idea clara: el Evangelio no era algo creado *de novo*, *ex nihilo*, sino la culminación del plan salvífico de Dios para Israel y a través de Israel.

Este tema se encuentra implícito a lo largo de las cartas paulinas: el Jesús anunciado como Señor es Jesucristo, el Mesías de las esperanzas y expectativas de Israel; la justicia que revelaba el Evangelio era el cumplimiento por Dios de la obligación que asumió creando las naciones y escogiendo un pueblo para que fuera el suyo¹⁰⁹; la misión de Pablo como apóstol de los gentiles era la puesta en práctica de la misión de Israel de ser una luz para las naciones¹¹⁰; los creyentes gentiles eran también la semilla de Abrahán (Gál 3; Rom 4) y estaban siendo injertados en el olivo de Israel y alimentados por su raíz (la elección de Israel y las promesas a los patriarcas)¹¹¹. Es verdad que como resultado del fallo de Israel en recibir el Evangelio había cambiado el orden *cronológico*, “la totalidad de los gentiles” entraría antes de la salvación de “todo Israel” (Rom 11,11-15.25-26). Pero el orden *teológico* permaneció invariable: los bienes de los que ahora

drickson, 1991] 29-43; cf. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles* [1986], 94-98), dado que los apóstoles eran ya asociados con los grupos romanos (Andrónico y Junia [16,7]) y puesto que él estaría haciendo aquello contra lo que tan enérgicamente objetó en Gálatas y en 2 Cor 10-13 (véase de nuevo Dunn, *Romans*, liv-lvii). Cf. *infra*, § 33 n. 30.

¹⁰⁹ Véase *Theology of Paul*, § 14.2, e *infra*, § 33.3a en n. 90.

¹¹⁰ Cf. *supra*, § 25.3d(3).

¹¹¹ La referencia es a Rom 11,16-24; véase mi *Romans*, 659-669 (sobre 11,16).

disfrutaban los creyentes gentiles eran los de Israel (9,3-5); “los dones y la llamada de Dios [a Israel] son irrevocables” (11,29).

Hay quienes cuestionan o complican el tema paulino basándose en que el evangelio de Pablo no estaba definido desde la perspectiva de una *continuidad de la historia de salvación* con el antiguo Israel, sino desde la perspectiva de una *discontinuidad apocalíptica* con el pasado, lo cual entrañaba antinomia con lo que Israel había considerado importante, y el comienzo absolutamente nuevo de una nueva creación¹¹². Esta objeción interpreta los contrastes de la retórica de Pablo como declaraciones de principio teológico. Pero metáforas como las recién mencionadas –semilla de Abrahán, olivo que crece y madura– no pueden ser leídas sino como elementos de una historia en desarrollo, la historia de Israel (Rom 9–11), la historia de la manifestación del plan de Dios para Israel y su creación¹¹³. La “apocalíptica” surgió como un género en la historia de Israel no solo para subrayar la completa discontinuidad entre el presente y lo que estaba por venir, sino también como la culminación de las esperanzas y expectativas de Israel con respecto a su futuro y al de las naciones.

Esto se hace quizá más claro en el empleo de la palabra “misterio”, que aparece por primera vez en el corpus paulino en Rom 11,25. El uso que hace Pablo del término procede directamente de la apocalíptica judía, donde “misterio” tiene el sentido de secretos de Dios ahora revelados por mediación divina¹¹⁴. Al hablar de “misterio”, Pablo se refiere aquí a lo desconcertante de la llegada de los gentiles a la fe antes que Israel (étnico): el misterio ahora revelado es que siempre ha sido esa la voluntad de Dios; que el endurecimiento sobrevenido a Israel es solo temporal, “hasta que entre la totalidad de los gentiles”. Pero esto es solamente la elucidación de un misterio mayor, el del plan de Dios, “escondido desde siglos y generaciones”: que como culminación de su salvífico designio para la humanidad,

¹¹² Particularmente Martyn, *Galatians*; véase *infra*, § 31 n. 381.

¹¹³ Hay que señalar que la tesis relativa a la apocalíptica se ha basado principalmente en Gálatas, dado que es más difícil de defender partiendo de Romanos.

¹¹⁴ Usada por primera vez en Dn 2,18-19.27-30 y 4,9 (Teod.), la palabra “misterio” es típica de los escritos apocalípticos clásicos; cf., por ejemplo, 1 Hen 41,1; 46,2; 103,2; 104,10.12; 106,19; 2 Hen 24,3; 4 Esd 10,38; 12,36-38; 14,5. Dentro de los manuscritos del mar Muerto se encuentra, por ejemplo, en 1QS 3,23; 4,18; 9,18; 11,3.5.19; 1QH 1,21; 2,13; 4,27-28; 7,27; 11,10; 12,13; 1QpHab 7,5.8.14; otras referencias en mi *Romans*, 678. Véase el estudio, todavía válido, de R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term “Mystery” in the New Testament* (FBBS 21; Filadelfia: Fortress, 1968); cf. J. Coppens, “‘Mystery’ in the Theology of Saint Paul and Its Parallels at Qumran”, en J. Murphy-O’Connor / J. H. Charlesworth (eds.), *Paul and the Dead Sea Scrolls* (Londres: Chapman, 1968), 132-156.

“Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre las naciones, que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria” (Col 1,25-27). O, como lo expone Efesios, el misterio del designio de Dios ha sido introducir a los gentiles como “coherederos, miembros del mismo cuerpo y partícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio” (Ef 3,6). Este es el misterio que fue revelado a Pablo y a los santos, y cuya puesta en práctica tenía Pablo como encomienda. Fue la consciencia de su papel en la parte final de este drama cósmico lo que dio tanta urgencia a su llamada (Col 1,25-29; Ef 3,1-12). Que Colosenses y Efesios hayan expresado en este punto simplemente lo que era el principal “misterio” para Pablo con más claridad que la que él había mostrado en ocasiones anteriores¹¹⁵, es totalmente posible¹¹⁶, porque Pablo entendía su encomienda de predicar a Cristo entre los gentiles como una “revelación”, un “apocalipsis” (Gál 1,12.16); y fue en parte el misterio revelado en Rom 11,25 lo que le dio la confianza de que su misión entre los gentiles, aparte de no estar en oposición con el proyecto de Dios para Israel, era el modo utilizado por Dios para llevar a cabo ese proyecto (11,11-15)¹¹⁷. En suma, la teología del “misterio” revelado no tiene que ver con una interrupción o cambio en el desarrollo plan divino, sino con el modo en el que tiene que realizarse ese plan.

d. ¿Un desafío al poder de Roma?

¿Era parte de la estrategia de Pablo construir sus iglesias como una sociedad alternativa al orden imperial de Roma? ¿Quería con su proclamación de Jesús desafiar a la autoridad del emperador? Esta posibilidad ha sido considerada muy en serio en años recientes¹¹⁸. Y la lógica de esta tesis

¹¹⁵ Como en Rom 16,25-27, texto que hay que considerar más bien como una adición a la carta.

¹¹⁶ Coppens concluye acertadamente que el uso de “misterio” en el corpus paulino no está relacionado únicamente con el papel de los gentiles en el plan de Dios (“Mystery”, 154), pero minusvalora la importancia de este misterio para la idea que Pablo tenía de sí mismo, así como también el sentido implícito en Rom 11,25.

¹¹⁷ Kim, en su intento de relacionar la revelación del “misterio” de Rom 11,25-26 con la experiencia de la conversión de Pablo en el camino de Damasco (*Origin of Paul's Gospel*, 95-99; *id.*, *Paul and the New Perspective*, cap. 7), no tiene en cuenta la implicación de la estructura de Rom 9-11: que 11,25-26 es presentado como la resolución de la inquietud por la falta de respuesta de Israel al Evangelio (9,1-3), falta que no era manifiesta cuando él experimentó su conversión (véase también Moo, *Romans*, 714-15).

¹¹⁸ Particularmente por R. A. Horsley (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg: Trinity Press International, 1997); *id.*, *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation* (Harrisburg: Trinity Press Inter

es bastante obvia¹¹⁹. 1) Se puede conjeturar que al establecer *ekklesiiai* (“iglesias”) en diferentes ciudades, Pablo creía estar fundando una estructura para contrarrestar las *ekklesiiai* oficiales (“asambleas”) de esas ciudades. 2) Que Pablo llamara “evangelio” (*euangelion*) a su mensaje se podía entender como una designación aplicada deliberadamente en oposición al “evangelio” de César. La paz traída por Cristo (Rom 5,1) era un “evangelio” más profundo que la *Pax romana*. El desafío sería todavía más explícito si había derivado este término clave (“evangelio”) precisamente del uso romano¹²⁰. 3) Igualmente, hablar de Jesús presentándolo como “Señor” exaltado a la derecha de Dios, y Señor sobre todos los poderes terrenos, podía ser visto como un envite contra la aspiración a una potestad similar o la arrogación de ella por parte del emperador romano¹²¹. Esto sería casi

national, 2000); id., *Paul and the Roman Imperial Order* (Harrisburg: Trinity Press International, 2004); id., “Paul’s Assembly in Corinth: An Alternative Society”, en D. N. Schowalter / S. J. Friesen (eds.), *Urban Religion in Roman Corinth* (HTS 53; Cambridge: Harvard University, 2005), 371-395. Véase también D. Georgi, *Theocracy in Paul’s Praxis and Theology* (Minneapolis: Fortress, 1991); N. Elliott, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (Maryknoll: Orbis, 1994); B. Blumenfeld, *The Political Paul: Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework* (JSNTS 210; Sheffield: Sheffield Academic, 2001); N. T. Wright, “A Fresh Perspective on Paul”: *BJRI* 83 (2001) 21-39; id., *Paul: Fresh Perspectives* (Londres: SPCK, 2005), cap. 4; D. G. Horrell (ed.), *The Imperial Cult and the New Testament* (= *JSNT*, 27.3 [2005]). La situación está bien ilustrada por Crossan / Reed, *Paul*, pássim: “La divinidad imperial era, simplemente, la ideología que mantenía unido el Imperio romano” (160). Véase también n. 330 *infra*.

¹¹⁹ Horsley (*Paul and Empire*, 1-8, 10-24) la resume claramente: “El punto de partida para darse cuenta de que Pablo predicaba un evangelio antiimperial es que mucho de su lenguaje parece evocar el culto y la ideología del Imperio”; “la utilización antiimperial por Pablo de lenguaje y símbolos imperiales” (140, 142); “el uso paulino de *sōtēria*... debió de ser entendido como alusivo a una alternativa a la salvación supuestamente ya llevada a cabo por Augusto y sus sucesores” (141). Similarmente, N. T. Wright, “Paul’s Gospel and Caesar’s Empire”, en Horsley (ed.), *Paul and Politics*, 160-183.

¹²⁰ Este argumento es sostenido por Strecker desde hace mucho tiempo, como en su reciente *Theology*, 337-338; véase también G. N. Stanton, “Jesus and Gospel”, en *Jesus and Gospel* (Cambridge: Cambridge University, 2004), 9-62.

¹²¹ P. Oakes, *Philippians: From People to Letter* (SNTSMS 110; Cambridge: Cambridge University, 2001), con razón se pregunta cómo se oiría el himno de Filipenses (Flp 2,6-11, especialmente vv. 9-11) en la colonia de veteranos romanos de Filipos, con su afirmación de que “Cristo había reemplazado al emperador como el poder decisivo del mundo” (cap. 5). Similarmente J. H. Hellerman, *Reconstructing Honor in Roman Philippi: Carmen Christi as Cursus Pudorum* (SNTS 132; Cambridge: Cambridge University, 2005), cap. 6. El culto del emperador había empezado con Augusto (Price, *Rituals and Power*, 54-62) y aunque, de los Julio-Claudios, Tiberio y Claudio rechazaron ese culto como absurdo, Calígula y Nerón lo aceptaron, demostrando con su comportamiento lo absurdo que era en efecto; véase D. L. Jones, “Christianity

inevitable en ciudades donde el culto imperial estaba ya bien establecido, como Antioquía de Pisidia¹²² y Éfeso¹²³. La descripción que ofrece Lucas de la protesta de una turba contra la predicación de Pablo en Tesalónica concuerda con lo que podríamos haber imaginado de todas formas: la queja es que Pablo y Silas “son contrarios a los decretos del emperador, diciendo que hay otro rey, llamado Jesús” (Hch 17,7).

La cuestión que con más fuerza emerge en recientes estudios es la amplia expansión del culto imperial por las ciudades de Grecia y Asia Menor, precisamente aquellas donde Pablo estaba más activo¹²⁴. Y además impregnaba la vida pública y se reflejaba en los más diversos aspectos: monedas, inscripciones y estatuas, templos, procesiones, juegos y fiestas¹²⁵. En otras palabras, era imposible desentenderse o librarse de la presencia del culto al emperador, lo cual permite entender el desafío que representaba mirar en dirección distinta de la que venía impuesta. Lo mismo ocurre cuando consideramos que la sociedad romana estaba construida sobre la estructura patrón-cliente¹²⁶. Si un hombre libre quería tener perspectivas realistas de

and the Roman Imperial Cult”: *ANRW* 2.23.2 (1980), 1024-1032; M. Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich* (Stuttgart: Teubner, 1999), 76-111; también Schnabel, *Mission*, 617-621.

¹²² Cf. *supra*, § 27 n. 47.

¹²³ Cf. *infra*, § 32.2a.

¹²⁴ Price, *Rituals and Power*, en particular, ha demostrado lo difundido que estaba el culto imperial en Asia Menor; es realmente sorprendente el mapa de la p. xxv, comparado con el de la p. xxvi relativo a templos y teatros no imperiales (véase Price, cap. 4; catálogo en 249-274). Nótese, por ejemplo, la presencia del culto imperial en ciudades mencionadas en el NT: Adramitio, Antioquía de Pisidia, Assos, Atalia, Quíos, Cnido, Colosas, Cos, Derbe, Éfeso, Hierápolis, Iconio, Laodicea, Mileto, Mitilene. Pérgamo, Filadelfia, Rodas, Samos, Sardis, Esmirna, Tarso, Tiatira, Tróade (cf. Klauck, *Religious Context*, 324). Véase también S. J. Friesen, *Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family* (Leiden: Brill, 1993); B. W. Winter, “Acts and Roman Religion: The Imperial Cult”, *BAFCS* II, 93-103.

¹²⁵ Estudios muy citados son Price, *Rituals and Power*, cap. 5, y P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus* (Ann Arbor: University of Michigan, 1988). Ambos son resumidos en Horsley (ed.), *Paul and Empire*. Véase también Klauck, *Religious Context*, 288-330. Véase asimismo § 32 n. 78, *infra*.

¹²⁶ P. Garnsey / R. Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture* (Berkeley: University of California, 1987), 148-159, resumido en Horsley, *Paul and Empire*, 96-103; A. Wallace-Hadrill, “Patronage in Roman Society: From Republic to Empire”, en A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society* (Londres: Routledge, 1989), 63-87; Chow, *Patronage and Power*, 38-82, también resumido en Horsley, *Paul and Empire*, 104-125; breves tratamientos en *OCD*³, 348 (*cliens*), y 1126-1127 (*patronus*); Horsley, *Paul and Empire*, 88-95; P. Lampe, “Paul, Patrons and Clients”, en J. P. Sampley (ed.), *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook* (Harrisburg: Trinity Press International, 2003), 448-523 (con amplia bibliografía). Joubert subraya la im-

mejorar sus circunstancias, debía lograr la protección de alguien mejor situado que él, de cuya ayuda (en dinero o en especie) pasaba a depender, y a quien debía apoyar a cambio¹²⁷. El protector, a su vez, era cliente de un patrón de posición más elevada, al que debía “bailar el agua”, mostrándose obsequioso con él y acompañándolo. Típicamente, lo primero que tenía que hacer el cliente por la mañana era ir a visitar al patrón (la *salutatio*)¹²⁸; otro deber era acompañarle a los actos públicos para formar con otros clientes del mismo señor una comitiva lo más impresionante posible¹²⁹. En el vértice de la pirámide jerárquica estaba el emperador, patrón de patronos. Los miembros de la élite provincial mantenían su posición como clientes imperiales y, naturalmente, eran los principales favorecedores del culto imperial. Resistirse a trabajar dentro de esa estructura, como en el caso de Pablo¹³⁰, era fácilmente visto como un indicio de querer construir una sociedad alternativa o una contraestructura.

Sin duda, había una dimensión política en el evangelio de Pablo, y cierto tono subversivo debía de ser perceptible en las comidas y reuniones de los cristianos para los invitados de “fuera”, por no decir para los espías y agentes de las autoridades locales, siempre a la búsqueda de grupos subversivos. Sin embargo, quizá se haya puesto demasiado el acento en la cuestión.

1) Cuando se afirma que Pablo utilizó el término *ekklēsia* deliberadamente, para expresar oposición a la asamblea política de ciudadanos,

portancia de distinguir entre patronazgo y beneficencia (*Paul as Benefactor*, cap. 2). Sobre la estructura de la sociedad antigua, véase Stegemann y Stegemann, *Jesus Movement*, 67-95.

¹²⁷ Debemos tener cuidado, sin embargo, de no considerar el patronazgo como un fenómeno totalmente generalizado: “Los patronos no establecían relaciones clientelares con los ‘pobres urbanos’. Estos eran muy inferiores. Solían hacerlo con los que tenían su mismo estatus social pero no su riqueza, o con los que habían sido esclavos suyos pero ahora eran sus libertos” (B. W. Winter, *Seek the Welfare of the City* [Grand Rapids: Eerdmans, 1994] 45-47). “Los ciudadanos corrientes no aparecen en las fuentes como clientes de los ricos y poderosos. En Roma, el cliente típico tenía un pasar mediano o incluso mejor” (Meggitt, citando a Garnsey, *Famine*, 84). “La única forma de patronazgo que tenía algún efecto en la vida de la plebe urbana era la de algunos miembros de la élite de los *collegia*...” (*Poverty*, 167-170).

¹²⁸ “La *salutatio* era una salutación formal... La etiqueta exigía que el cliente acudiera en traje formal a la casa de su patrón al alba para saludarle y acompañarle al trabajo, con vistas a su protección y prestigio... La posición del patrón dependía en cierta medida del número y la clase de los que le acompañaban” (*OCD*³, 1350).

¹²⁹ B. W. Winter, *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 188-190.

¹³⁰ Véase *infra*, § 29.5d.

no se tienen en cuenta dos hechos. Primero: el tono político no acompañaba exclusivamente al término; era inherente al significado básico de “asamblea”¹³¹. Segundo: seguramente, en Pablo influyó más el uso del término en los LXX para traducir la “asamblea de Yahvé/Israel” (*qahal Yahweh/Israel*), como indican las frecuentes referencias de Pablo a “la(s) iglesia(s) de Dios”¹³². Por supuesto, las autoridades romanas abrigaban siempre sospechas respecto a las “asambleas”¹³³, pero, tal como utiliza Pablo la palabra, esta no indica más que una reunión¹³⁴.

2) Similarmente, la palabra *euangelion* (normalmente en plural) era más usada que la buena nueva de César¹³⁵, y la causa de que Pablo utilizase *euangelion* para referirse a su mensaje pudo ser simplemente la influencia del Deutero-Isaías en la tradición cristiana. Pienso sobre todo, primero, en el recuerdo de que el mismo Jesús había entendido su misión en términos de Is 61,1 (“para llevar la Buena Noticia [*euangelizasthai*] a los pobres”)¹³⁶ y, segundo, en la influencia directa de Is 52,7 y 61,1 en Pablo, como indica su cita del primero de estos dos textos en Rom 10,15, es decir, en un pasaje donde explica su visión de la encomienda de predicar el Evangelio¹³⁷. Esto no niega que Pablo y sus oyentes eran muy conscientes de que él ofrecía una “buena noticia” muy diferente de la de César, sino que sugiere que no necesariamente las dos eran vistas en conflicto directo.

¹³¹ Véase *infra*, § 30.1.

¹³² Detalles en § 30 n. 13.

¹³³ Garnsey y Saller citan un comentario que Trajano hizo a Plinio: “Cualquiera que sea el nombre que por cualquier razón podamos dar a los que se unen para alcanzar un objetivo común, lo seguro es que no tardarán en formar una asociación política” (Plinio, *Ep.*, 10,34; *Roman Empire*, 158).

¹³⁴ P. A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations* (Minneapolis: Fortress, 2003), observa que anteriores estudios han tendido a centrarse “en los modos en que esas asambleas estaban en tensión con la sociedad circundante, con descuido de los datos concernientes a cómo sus integrantes seguían viviendo *dentro* de la polis y del imperio”; también nota la “falta de indicios sobre alguna gran persecución de cristianos” en el Asia romana a finales del siglo primero (12, 13).

¹³⁵ LSJ, 705; *NDIEC* III, 13-14; otros ejemplos en Klauck, *Religious Context*, 328-329.

¹³⁶ Véase *Jesús recordado*, 517, 590-591, 747; Hengel / Schwemer, *Paul*, 91-92; también W. Horbury, “‘Gospel’ in Herodian Judaea”, en M. Bockmuehl / D. A. Hagner (eds.), *The Written Gospels*, G. N. Stanton Festschrift (Cambridge University, 2005), 7-30.

¹³⁷ Véase *Theology of Paul*, 164-169. Contra la opinión de Georgi de que “han fallado todos los intentos de derivar el uso paulino de *euangelion* (gospel) de la Septuaginta” (*Theocracy*, 83).

3) Además, el título “Señor” no se aplicaba exclusivamente al César, sino que era un modo principal de hacer referencia a dioses o diosas de varios cultos, particularmente a los de Egipto y Oriente (señaladamente Isis)¹³⁸. Solo si hubiera sido exclusivo del César, la confesión cristiana “Jesús es Señor” habría implicado necesariamente una remoción de la lealtad al emperador¹³⁹. En un contexto de “multitud de señores” (1 Cor 8,5), Jesús parecería simplemente un “señor” más. Por supuesto, al hablar a otros creyentes, Pablo insistía en que “para nosotros hay un solo Señor, Jesucristo” (8,6) y podía hablar del triunfo de Cristo sobre los poderes y autoridades (15,24-27; Col 2,15). Pero, expresado fuera de círculos cristianos, ese discurso podría haber parecido más extravagante que subversivo¹⁴⁰. Más pertinente aquí, probablemente, es señalar que Pablo renunció a la tradición de Jesús según la cual el reino era un poder presente capaz de cuestionar el orden temporal¹⁴¹; también, que él parece haber quitado énfasis a la descripción de Jesús como hijo de David, es decir, como aspirante potencial al trono en el que se sentaba en Roma aquel del que eran clientes tantos reinos¹⁴².

4) Ya he señalado el interés de Lucas en tranquilizar a sus lectores subrayando que la expansión del cristianismo no suponía ninguna amenaza para la dominación romana¹⁴³. Con ese fin, como veremos, difuminó cual-

¹³⁸ LSJ, 1013 (*kyrios* B); BDAG, 577.

¹³⁹ Esta antítesis no se hace patente hasta el comienzo del siglo II, como indica Plinio (cf. *supra*, § 21.1e) y atestigua particularmente el martirio de Policarpo, que se negó a jurar por la fortuna (*tyché*) del César o injuriar a Cristo (*MartPol.*, 9-10).

¹⁴⁰ Lo mismo se puede decir del título “Salvador” (*sōtēr*), que ciertamente se hizo prominente en el culto al emperador, pero que desde antiguo era aplicado a varios dioses, así como a distintos héroes, gobernantes, etc. (W. Foerster, *TDNT* VII, 1004-1012). Peerbolte señala que se adoraba a Isis como *pansōteira* (*Paul.*, 60). Martin responde a Wright, “Paul’s Gospel and Caesar’s Empire”, 173-181 (“Paul’s Coded Challenge to Empire: Philippians 3”): “El recurso de Wright a un lenguaje ‘codificado’ hace tan rebuscado y oscuro el discurso de Pablo que uno se pregunta si los filipenses podían entenderlo. Wright habla de la sutileza de Pablo y emplea términos como ‘subversivo’ e ‘intriga’, pero todo eso es una jerga de eruditos e indica un intento de tratar los escritos de Pablo como excesivamente sofisticados” (*Philippians*, lxx).

¹⁴¹ Muy característico de Pablo es hablar del reino como algo aún por heredar (1 Cor 6,9-10; 15,50; Gál 5,21; Ef 5,5; o remitiéndose al futuro: 1 Cor 15,25; 1 Tes 2,12; 2 Tes 1,5; 2 Tim 4,1.18; cf. Hch 14,22; probablemente también Col 4,11; cf. Hch 28,23.31). Sus únicas referencias al reino como presente tienen que ver con la conducta y las relaciones dentro de la *ekklesia* (Rom 14,17; 1 Cor 4,20); en cuanto al texto de Col 1,13 (“Él nos libró de la autoridad de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor”), ¿se oiría como subversivo?

¹⁴² Solo en el eco credal de Rom 1,3-4 presenta Pablo a Jesús como perteneciente al linaje real de David, e incluso allí en cierto contraste con su filiación divina (véase mi *Romans*, 12-13).

¹⁴³ Cf. *supra*, § 21 cu n. 114.

quier connotación política mediante su presentación de unas autoridades romanas a juicio de las cuales no eran asunto suyo las disensiones en las que incurría a veces el nuevo movimiento¹⁴⁴. Era, sin duda, una táctica apologética similar a la que utiliza Josefo al mencionar edictos imperiales favorables a las comunidades judías de la diáspora¹⁴⁵. Pero hay sobre todo un pasaje paulino que deja percibir que también Pablo estaba alerta de los peligros que podían derivarse de las reuniones en casas privadas. Se trata de Rom 12,9-13,10, texto dirigido a creyentes afincados en la capital de la mayor superpotencia de la época. Allí, Pablo recurre a la tradición sapiencial judía y a la de Jesús para instarles a que no se den por ofendidos y a que cumplan fielmente sus deberes cívicos (no exceptuado el pago de impuestos)¹⁴⁶. Es verdad que la inclusión de repetidas exhortaciones al amor (12,9; 13,8-10) indica una motivación firme que acabaría minando el sistema romano. Pero vivir impulsado por una causa distinta no es lo mismo que trabajar por el derrumbe del sistema imperante¹⁴⁷. El factor decisivo en todo esto tiene que ser la falta de cualquier indicio, aparte de Hch 17,7-9 (que termina sin imputación firme), de que el evangelio de Pablo fuera visto en vida de él como una seria amenaza política¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Véase particularmente § 31.4c y § 34.2e, *infra*.

¹⁴⁵ Cf. *infra*, § 30 n. 90.

¹⁴⁶ Para detalles, véase mi *Romans*, 738, 759, 768-769; también *Theology of Paul*, 674-80; cf. *infra*, § 33, nn. 250-251.

¹⁴⁷ “Difícilmente podía haber hablado Pablo de manera más clara sobre el origen en Dios de la autoridad de los gobernantes, como hace en Rom 13,1-7, si hubiera visto al emperador como el problema predominante” (Klauck, *Religious Context*, 329). Véase también R. Saunders, “Paul and the Imperial Cult”, en S. E. Porter (ed.), *Paul and His Opponents* (Leiden: Brill, 2005), 227-238.

¹⁴⁸ Compárense los siguientes comentarios. 1) “La exhortación de Pablo a someterse a las autoridades (13,1-7) responde a la ética de no reaccionar con violencia en una situación potencialmente inestable... No hay aquí ‘teología del Estado’, fuera de la afirmación profético-apocalíptica convencional de que Dios dispone el auge y la caída de los imperios y pone el poder de la espada en manos del gobernante (13,1.4)” (Elliot, *Liberating Paul*, 224). 2) “El hecho de que Pablo precise hacer hincapié en la necesidad de la obediencia civil... supone que, sin esa recomendación de someterse al orden establecido, alguien podría haber entendido que su doctrina implicaba que la Iglesia se había convertido en una versión cristiana de la ‘cuarta filosofía’ judía, según la cual no se debía lealtad a nadie más que a Dios, y que, por tanto, era obligado rebelarse violentamente contra los gobernantes humanos y negarse a pagar impuestos” (Wright, “Fresh Perspective”, 37). 3) L. E. Keck, *Romans* (ANTC; Nashville: Abingdon, 2005), pone de relieve lo que el pasaje no dice: “Dos cosas destacan por su ausencia: una referencia específica al Imperio romano y la mención de Cristo, junto con el vocabulario de salvación... El Imperio romano, como un todo o en alguno de sus aspectos, no es valorado, ni censurado, ni celebrado... Pablo no hace la menor alusión a la cuestión ‘Dios o el César’... Sorprende su carácter pragmático, minimalista” (319-322). R. J. Cassidy, *Paul in Chains: Roman Imprisonment and the Letters of St. Paul* (Nueva

Dicho todo esto, no se puede dejar de reconocer, sin embargo, que es difícil dar una respuesta al menos algo positiva a la pregunta inicial de esta sección (¿era parte de la estrategia de Pablo construir sus iglesias como una sociedad alternativa al orden imperial de Roma?). Un movimiento religioso que se identificaba como partícipe en la herencia de Israel; que vivía con arreglo a la Buena Noticia de Jesucristo; que declaraba su lealtad primordialmente a Jesús como Señor, y que se veía a sí mismo como el cuerpo colectivo de Cristo, caracterizado por la interdependencia y el compartir obligaciones entre sus miembros, estaba realmente trabajando en la formación de una nueva sociedad. Esto –podríamos decir– era el equivalente paulino de lo que parece haber inculcado Jesús: una vida comunitaria vivida a la luz de la inminente venida del reino, profundamente subversiva, aunque no de manera abierta¹⁴⁹.

29.5 Táctica de Pablo

Si ciertos elementos de la estrategia de Pablo son todo menos transparentes y tienen que ser deducidos de lo que él dice con más claridad o de algunas alusiones, la situación es solo un poco mejor con respecto a la táctica que él empleó para llevar a cabo su visión estratégica¹⁵⁰.

a. Actividad centrada en las ciudades

Muchas veces se ha señalado que mientras que la misión de Jesús se había desarrollado por los pueblos de Galilea, la de Pablo se centró en algunas de las grandes conurbaciones del Mediterráneo oriental. El contraste es válido. Hechos y las cartas paulinas atestiguan que Pablo trató de di-

York: Crossroad, 2001), opina que la perspectiva de Pablo cambió radicalmente entre Rom 13,1-7 y la experiencia de su privación de libertad en Roma, en tiempos de Nerón, cuando escribió Filipenses, pasando de la sumisión mostrada en 13,1-7 a la actitud más crítica perceptible en Flp 2,15 y 3,20. T. L. Carter, "The Irony of Romans 13": *NovT* 46 (2004) 209-228, entiende que Pablo escribió con ironía y que sus lectores no tomaban al pie de la letra sus palabras. Nótese también las advertencias de H. Omerzu, "Paulus als Politiker? Das paulinische Evangelium zwischen Ekklesia und Imperium Romanum", en V. A. Lehnert / U. Rüsen-Weinhold (eds.), *Logos – Logik – Lyrik. Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes*, K. Haacker Festschrift (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007), 267-287.

¹⁴⁹ *Jesús recordado*, § 14.9.

¹⁵⁰ En vez de "estrategia", yo podía haber escrito "objetivos", y en ese caso, en vez de "táctica" podía haber hablado de "estrategia". La distinción que intento hacer es simplemente entre principios y praxis.

fundir su mensaje y de establecer sus iglesias en grandes ciudades, primero en fundaciones imperiales de Galacia¹⁵¹ y después, particularmente, en Tesalónica, Corinto y Éfeso. Esto se debió, sin duda, a varias razones.

- En las ciudades era mucho más fácil emplear el griego como herramienta de comunicación; quizá su experiencia de Listra (Hch 14,11-18) le había hecho comprender a Pablo que él no podía desenvolverse con la debida eficacia en un contexto sin suficiente arraigo de la lengua griega.
- Las ciudades le habrían brindado más oportunidades de sostenerse a sí mismo con trabajo retribuido¹⁵².
- En esas grandes ciudades podía encontrar una comunidad judía establecida y un número mayor y más variado de gentiles, forasteros residentes (*metoikoi*), que acaso le proporcionarían líneas de comunicación con otras partes del mundo no judío¹⁵³.
- En las grandes ciudades, los pequeños grupos de creyentes constituidos despertaban menos atención (indeseada)¹⁵⁴, mientras que podrían haber sido vistos como una provocación en ciudades más provinciales (¿una lección aprendida también en Listra?).
- Las grandes ciudades tenían siempre una zona de influencia, de la que eran el centro administrativo, y, en consecuencia, permitían a los misioneros del Evangelio hacer breves salidas a otras poblaciones.

Este último punto se refleja probablemente en las frecuentes referencias de Pablo a “todas las iglesias”¹⁵⁵, particularmente “las iglesias de Galacia” (1 Cor 16,1; Gál 1,1 [¿solo las cuatro ciudades de Hch 13–14?]), “las iglesias de Asia” (16,19 [no solo Éfeso]), “las iglesias de Macedonia” (2 Cor 8,1 [¿solo Filipos y Tesalónica?]). La actividad misionera en Tesalónica parece haber estado más o menos en el comienzo de la apertura misionera (1 Tes 1,8); había “hermanos por toda Macedonia” (4,10)¹⁵⁶. Presumiblemente, la iglesia de Cencreas (Rom 16,1) fue fundada a partir de Corinto, ciudad a la que aquella servía de puerto oriental. La carta 2 Corintios está dirigida a “la iglesia de Corinto con todos los santos de toda Acaya” (2 Cor 1,1; 11,10). Y la iglesia de Colosas fue fundada por Epafra (Col 1,7-8), su-

¹⁵¹ Véase *supra*, § 27.1c, e.

¹⁵² Cf. *infra*, § 29.5d.

¹⁵³ La composición cosmopolita de las grandes ciudades del Mediterráneo era frecuentemente objeto de comentario.

¹⁵⁴ Cf. *supra*, § 29.4d.

¹⁵⁵ Rom 16,16; 1 Cor 7,17; 14,33; 2 Cor 8,18; 11,28.

¹⁵⁶ Véase n. 228, *infra*.

puestamente en una misión dispuesta desde la iglesia ya establecida en Corinto. Las referencias a otras iglesias que reconocían la jefatura o el apostolado de Pablo entrañan la misma implicación: Berea (Hch 20,4), Tróade (20,6-12) y posiblemente Mileto (20,17-38). Lo más notable son, quizá, los datos del Apocalipsis y de las cartas de Ignacio de que varias iglesias más se habían creado con éxito en Asia Menor, seguramente desde bases establecidas por Pablo: Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia y Laodicea (Ap 2-3); y Magnesia, Tralia y, de nuevo, Filadelfia y Esmirna (Ignacio). El hecho de que ambas series epistolares comiencen con una carta dirigida a Éfeso podría indicar que fue Éfeso el principal centro del que surgieron las misiones fundadoras de estas otras iglesias.

b. A la sinagoga primero

Sabemos que había grandes comunidades judías en muchas de las urbes más populosas del Imperio romano, como Alejandría y Antioquía de Siria¹⁵⁷, pero especialmente en ciudades de Asia Menor y la misma Roma. Filón, aparte de confirmar que los judíos eran numerosos en todas las ciudades de Asia Menor (*Leg.*, 245), nos dice que había colonos (*apoikoi*) judíos por todo el territorio situado al alcance de Pablo (*Leg.*, 281-282)¹⁵⁸.

En el siglo III a. C., Antíoco el Grande había favorecido el asentamiento de dos mil familias judías en Lidia y Frigia, con vistas a estabilizar la región (Josefo, *Ant.*, 12,146-153); a mediados del siglo II a. C., una serie de cartas enviadas por el Senado romano a Asia Menor en apoyo de los judíos allí residentes indican que había ya una considerable población judía (*Ant.*, 14.185-267; 16.160-178), y el intento del gobernador Flaco de confiscar el oro reunido por los judíos de Asia Menor como pago del impuesto del templo¹⁵⁹ revela también la presencia de numerosos judíos en el interior desde Éfeso (el valle del Lico)¹⁶⁰ y más allá¹⁶¹. Sabemos también,

¹⁵⁷ Cf. *supra*, § 24 n. 235.

¹⁵⁸ Sobre la dispersión de judíos por el área mediterránea, véase J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale* (Paris: Geunther, 1914) I, 180-209; para una muestra de datos, véase *JAGR*, xiv-xv, 1-31; también § 27 n. 181, *supra*, y § 30 en n. 94., *infra*.

¹⁵⁹ Los detalles proceden de la defensa que Cicerón hizo de Flaco (*Pro Flacco*, 28.66-69; texto en *GLAJJ*, § 68).

¹⁶⁰ Posiblemente tantos como 14.000 varones adultos; en la recaudación del impuesto, el punto central era Laodicea, que al parecer incluía las poblaciones judías de Hierápolis y Colosas, las otras ciudades importantes del valle del río Lico.

¹⁶¹ En Apanica, más al interior, Flaco confiscó oro en cantidad cinco veces mayor, lo que obviamente indica una población judía mucho más numerosa.

por ejemplo, que una comunidad judía llevaba mucho tiempo establecida en Sardis, y abundan las referencias sobre judíos residentes en Éfeso¹⁶². Las especiales disposiciones legales promulgadas en relación con esas comunidades, que Josefo se interesa en documentar, atestiguan la existencia entre los judíos de un sentido de identidad compartida, expresado en la práctica de costumbres nacionales/religiosas y en el pago del impuesto del templo¹⁶³, y el reconocimiento por las autoridades romanas de que se debían reconocer y respetar esas costumbres¹⁶⁴.

Al considerar retrospectivamente esas comunidades, no debemos hacerlo pensando en los guetos medievales. Los judíos sufrieron, sin duda, los prejuicios de los intelectuales romanos contra la influencia de grupos étnicos orientales y de sus religiones¹⁶⁵. Pero, por lo demás, eran simplemente parte de la mezcla étnica y cultural que caracterizaba a las grandes ciudades del Mediterráneo, sobre todo a las portuarias. Y sabemos que en varios casos, particularmente en Asia Menor, la comunidad judía gozaba de alta estima¹⁶⁶. En Sardis, la sinagoga era al parecer un edificio grande y espléndido, situado en el centro de la ciudad e integrado en un gran complejo dotado de baños y gimnasio¹⁶⁷. En Mileto, una inscripción del siglo II o III situada en una fila de asientos preferente (la quinta) del teatro reza: “el lugar de los judíos que son también (llamados) adoradores de Dios”, es

¹⁶² Más detalles en Schürer, *History* III, 17-35; P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (SNTSMS 69; Cambridge: Cambridge University, 1991).

¹⁶³ “En la buena disposición de aquellos judíos de Asia Menor por pagar el impuesto vemos una fuerte vinculación a la nación histórica de Israel y al templo como centro de su culto” (Trebilco, *Jewish Communities*, 16).

¹⁶⁴ Sobre las comunidades en otros lugares, véase *infra*, § 31 nn. 84, 185, y § 33 n. 47.

¹⁶⁵ “Hace mucho que el sirio Orontes vierte en el Tíber, acarreando su lengua y costumbres” (Juvenal, *Sát.*, 3.62.63); Schürer señala que “para los hombres más instruidos de la época, la religión judía era una *barbara superstitio*” (*History* III, 150), haciendo referencia a Tácito, *Hist.*, 5.2 (GLAJJ II, § 281). Véase también *supra*, § 21 n. 31.

¹⁶⁶ “A comienzos del siglo I, en los bordes del mundo clásico, las comunidades y los edificios judíos estaban plenamente integrados en la vida local civil y religiosa” (Crossan / Reed, *Paul*, 214, resumiendo su tesis sobre manumisiones en las sinagogas, 209-214). Véase, por ejemplo, L. M. White, “Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic Evidence”, en K. P. Donfried / P. Richardson (eds.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 30-68, bibliografía en 33 n. 12.

¹⁶⁷ Los principales indicios arqueológicos y epigráficos datan de época posterior (como explica Trebilco, *Jewish Communities*, cap. 2), pero revelan una elevada posición de la comunidad judía, que era probablemente resultado de su antiguo arraigo en la ciudad de Sardis.

decir, se trata de plazas reservadas, algo que en todos los tiempos suele indicar buena posición social¹⁶⁸. De la misma época encontramos un lugar reservado para la asociación de jóvenes judíos en Hipaipa (entre Éfeso y Sardis), y lo mismo para judíos de la organización juvenil de Yasos (al sudeste de Mileto) y para judíos (o quizá cristianos) miembros de la organización local de mayores en Eumenea (sur de Acmonia)¹⁶⁹. La leyenda de Noé parece haber sido adoptada en Apamena (se encuentra reflejada en algunas monedas acuñadas allí), lo cual probablemente atestigüa influencia de los judíos o respeto por sus tradiciones¹⁷⁰. A juzgar por los indicios, la comunidad judía de Acmonia tenía amigos en los círculos sociales más altos durante el período que nos ocupa (años cincuenta y sesenta); en particular, se sabe de una tal Julia Severa, que era gran sacerdotisa del culto imperial, pero que también construyó una sinagoga para los judíos como protectora de ellos¹⁷¹. Y la importante estela judía (siglo III d. C.) procedente de Afrodiasias menciona a las personas que costearon cierto edificio (probablemente un comedor popular), empezando esa lista con una serie de nombres judíos, seguida de una más extensa de “adoradores de Dios”; destacan entre ellos nueve miembros de la corporación municipal (*bouleutai*), lo cual constituye un nuevo testimonio de que la comunidad judía estaba muy integrada en la ciudad y bien considerada por sus conciudadanos¹⁷².

El centro natural para las comunidades judías era la sinagoga, o casa de oración erigida o adaptada para el uso de esas comunidades¹⁷³. Conocemos muchas de esas sinagogas/casas de oración¹⁷⁴, pero podemos suponer que donde las comunidades estaban dispersas o eran pocas en número, las

¹⁶⁸ Es curioso el uso titular de “Judíos que son también adoradores de Dios”. ¿Se les había otorgado el título en consideración a su estricto monoteísmo? ¿O hubo un error al hacer la inscripción, porque en realidad debía haberse leído “el lugar de los judíos y los llamados adoradores de Dios”? O, menos probablemente, ¿era la referencia a “temerosos de Dios”, aquellos gentiles cuya adhesión al judaísmo les llevaba a designarse o ser designados “judíos”? Véase un estudio al respecto, con bibliografía, en Trebilco, *Jewish Communities*, 159-162; fotografía en Chilton, *Rabbi Paul*, 232.

¹⁶⁹ Harland, *Associations*, 201-202.

¹⁷⁰ Schürer, *History* III, 28-30; Trebilco, *Jewish Communities*, 86-95.

¹⁷¹ Schürer, *History* III, 30-31; Trebilco, *Jewish Communities*, 58-60.

¹⁷² Schürer, *History* III, 25-26; Trebilco, *Jewish Communities*, 152-155. La inscripción de Afrodiasias se encuentra reproducida en *JARG*, 166-168, y *NDIEC* IX, 73-80 (E. A. Judge). Sobre la participación de los judíos en la vida cultural griega y romana, véase Van der Horts, *Jewish Epitaphs*, 99-101; *JAGR*, 107-119, 148-151.

¹⁷³ Véanse, por ejemplo, los datos recogidos en *JAGR*, 33-37.

¹⁷⁴ El estudio más reciente es el de C. Claussen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdisch Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002).

casas de los judíos acomodados darían acogida a las reuniones sabáticas (*synagōgai*)¹⁷⁵. Seguramente, esas sinagogas/reuniones eran los lugares y medios que servían a los judíos de la diáspora para mantener, fortalecer y celebrar su identidad común, por lo cual constituirían para algunos visitantes judíos obvios puntos de acceso a las comunidades locales. Presumiblemente, también era en esas reuniones donde los judíos viajeros que no habían tenido contactos previos con los judíos del lugar recibirían ofrecimientos de hospitalidad que les ahorrasen los gastos y las incomodidades de las posadas u otros alojamientos de los que debían depender durante sus viajes.

Pablo no dice nada respecto a que él mismo siguiera esa práctica, aunque podemos deducir que recibió esa hospitalidad por referencias como Rom 16,13 (la madre de Rufo... “una madre para mí también”) y 16,23 (“Gayo, en cuya casa me hospedo, y en la que se reúne toda la iglesia”), así como por su recomendación en 12,13 de practicar la hospitalidad¹⁷⁶. Pero el principal indicio de que Pablo mantuvo su vinculación con la sinagoga son sus propias palabras en 2 Cor 11,24: “Cinco veces he recibido de los judíos los cuarenta azotes menos uno”. La referencia es indudablemente al castigo que las comunidades judías tenían derecho a infligir dentro de la jurisdicción de sus sinagogas. Aunque Lucas no da noticia de esos azotes, Pablo se estaba refiriendo probablemente a una sucesión de castigos que recibió de autoridades sinagogaes durante un sustancial período de su misión. Indican no solo que las autoridades desaprobaban lo que él hacía —Lucas ofrece algunos vislumbres de esa desaprobación—¹⁷⁷, sino también una determinación de Pablo de mantenerse dentro de la jurisdicción de la sinagoga, pese a la reiteración del castigo. Que tan repetidamente se pusiera Pablo en riesgo de recibirlo debe contarse como un testimonio válido de que, en efecto, había optado por la táctica de predicar inicialmente en las sinagogas y quería continuarla aunque con ello se ganase la hostilidad de muchas autoridades sinagogaes¹⁷⁸.

Lucas es, pues, totalmente creíble al presentar a Pablo iniciando su misión de una manera sistemática en la sinagoga de cada nueva ciudad¹⁷⁹. Esta

¹⁷⁵ Los edificios de las sinagogas de Priene, Stobi y Dura Europos fueron originalmente casas particulares (Schürer, *History* III, 24, 67; Claussen, *Versammlung*, 208).

¹⁷⁶ Véase *supra*, § 28 n. 82.

¹⁷⁷ Hch 13,45.50; 14,2; 17,5.13; 18,6; 19,8-9.

¹⁷⁸ A. E. Harvey, “Forty Strokes save One: Social Aspects of Judaizing and Apostasy”, en A. E. Harvey (ed.), *Alternative Approaches to New Testament Study* (Londres: SCM, 1985), 79-96; también Harris, *2 Corinthians*, 801-803.

¹⁷⁹ Véase *supra*, § 27 n. 17, y Hvalvik, “Paul as a Jewish Believer”, 128-133.

práctica no le impedía verse a sí mismo como apóstol de los gentiles. Más bien al contrario, puesto que era en las sinagogas donde podía encontrar a los gentiles ya más abiertos y preparados para recibir su mensaje¹⁸⁰. De hecho, es el procedimiento que cabía esperar de un apóstol de los gentiles que operaba según el principio “al judío primero, pero también al gentil” (§ 29.4c). Su práctica de “hacerse judío” para los judíos y como “los que están bajo la Ley” para los que estaban bajo la ley era una táctica “para ganarlos” (1 Cor 9,20-21). Por supuesto, ese método reflejaba la misma ambigüedad que la división de responsabilidades acordada en Jerusalén (Gál 2,7-9), y, sin duda, contribuyó a las discrepancias sobre quién tenía derecho a instruir a los gentiles convertidos por Pablo y en qué términos (tensiones que afectaron a muchas de sus iglesias). Pero es lo que mejor explica los datos de los que disponemos.

c. Temerosos de Dios y prosélitos

Un hecho llamativo es que el judaísmo atraía a muchos no judíos, ya fuera por su refinado concepto de Dios, sus valores morales, su observancia regular de un día de descanso a la semana o sus fiestas. Sorprende esa atracción sobre no judíos, porque, como ya hemos señalado, era una religión nacional (de los judíos), y no un culto como los misterios de Deméter, de Dioniso o de Isis, mucho más relacionados con el ciclo de las estaciones que con una nación concreta¹⁸¹. Pero se trata de un hecho cierto.

Tanto Filón como Josefo hablan –aunque con evidente exageración– de la considerable atracción que ejercían las costumbres de los judíos, incluidas las leyes sabáticas y alimentarias:

- Filón señala que “en todo el mundo de los griegos y de los bárbaros, prácticamente no hay Estado que honre las instituciones de otro”. Pero enseguida añade con orgullo: “No sucede así con los nuestros. Atraen la atención de todos y ganan la admiración de bárbaros y griegos, de habitantes del continente y de las islas, de naciones del este y del oeste, de Europa y de Asia, de un extremo al otro del mundo habitado. Porque ¿quién no ha mostrado profundo respeto por

¹⁸⁰ Esta es la percepción de Harnack en las primeras frases de su *Mission*: “La red de sinagogas brindaba a la propaganda cristiana centros y medios para su desarrollo” (I, 431). “El camino más fácil y seguro de llegar a los gentiles pasaba primero por la sinagoga” (Weiss, *Earliest Christianity*, 211). Véase también Theissen, *Social Setting*, 102-104.

¹⁸¹ Véase *infra*, § 30 n. 55.

ese sagrado día séptimo, que permite descansar del trabajo, a uno mismo y a los demás, a hombres libres y esclavos por igual, y encima a sus animales?... ¿Y quién no muestra cada año admiración y respeto por el día de ayuno, como es llamado [el Día de la Expiación], que se observa más estricta y solemnemente que el ‘mes santo’ de los griegos?” (*Mos.*, 2,17-23).

- Josefo ofrece una imagen similar: “Nuestras leyes no solo han resistido la prueba de su vigencia entre nosotros, sino que han suscitado cada vez más la emulación del mundo en general... Desde hace mucho las masas muestran intenso deseo de adoptar nuestras observancias religiosas, y no hay ciudad, griega o bárbara, ni nación a las que no se haya extendido nuestra costumbre de abstenerse del trabajo el séptimo día, ni donde no se observen los ayunos y el encendido de lámparas¹⁸², y muchas de nuestras prohibiciones en materia de alimentos” (*Ap.*, 2.280, 282; véase también 2.123, 209-210).
- Ya hemos comentado el arraigado uso del verbo “judaizar” (*ioudaizein*) para indicar la adopción de prácticas judías por no judíos¹⁸³.
- Las varias referencias a “prosélitos” (convertidos al judaísmo) no solo en el NT, sino también en la literatura judía y en algunas inscripciones¹⁸⁴, más los anteriores datos, sugieren un considerable abanico de adhesión al judaísmo, desde un interés procedente de la simple curiosidad hasta la conversión plena¹⁸⁵.
- Ya nos hemos referido al dato de Josefo respecto a que, en Siria, muchos gentiles habían judaizado, “mezclándose” con los judíos durante las décadas medias del siglo I (*Guerra*, 2.462-463; 7,45)¹⁸⁶.

¹⁸² “En particular, la fiesta de los Tabernáculos (véase la gráfica descripción de la iluminación durante toda la noche, en la *Misná*, *Suk.* nn. 2-4) y la fiesta de la Dedicación, popularmente conocida como la ‘fiesta de las Luces’” (Thackeray, *Josephus*, vol. I [LCL], 339 n., sobre *Ap.*, 2.118, y haciendo referencia a *Ant.*, 12.325).

¹⁸³ Véase § 27 n. 255, *supra*.

¹⁸⁴ Cuidadosamente presentadas, con bibliografía, en BDAG, 880. “En el período romano... las conversiones formales al judaísmo quizá eran menos frecuentes que la adhesión no tan estrecha, en la forma de ‘temerosos de Dios’” (Schürer, *History* III, 171). Van der Horst señala que solo el uno por ciento de las inscripciones judías ofrece la identidad de un prosélito, si bien advierte que muchos prosélitos podrían no haber querido que hubiese constancia de que lo eran (*Ancient Jewish Epitaphs*, 72). Sobre si el judaísmo del Segundo Templo buscaba propagarse, véase § 24 n. 247, *supra*.

¹⁸⁵ Cf. Feldman, *Jew and Gentile*, caps. 6-10.

¹⁸⁶ Véase § 24.8a, *supra*.

- Y una serie de fuentes romanas confirman que el judaísmo ejercía considerable atracción sobre muchos gentiles en la misma Roma¹⁸⁷.

La cuestión de si esos adeptos o simpatizantes eran llamados ya en el siglo I de manera regular o formal “temerosos de Dios” o “adoradores de Dios” (*theosebeis*) no es realmente importante¹⁸⁸. El hecho es que había muchos de esos gentiles y que lo referido por Lucas sobre Cornelio (Hch 10,2) y sobre Pablo dirigiéndose a gentiles en la sinagoga de Antioquía de Pisidia como “los que temen a Dios” (*hoi phoboumenoi ton theon*) (13,16.26) y ganando seguidores entre “prosélitos devotos” (*sebomenoi*) y “mujeres devotas” (13,43.50), y otra vez Pablo consiguiendo en Filipos la adhesión de Lidia, “una adoradora de Dios” (*sebomenē ton theon*) (16,14), en Tesalónica la de “un gran número de griegos” (17,4) y en Corinto la de Ticio Justo, “un adorador de Dios” (18,7), es de nuevo completamente creíble y difícil de desestimar en lo sustancial¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Séneca, *Ep.*, 95,47; Persius, *Sat.* V, 176-184; Epicteto 2.9.19-20; Plutarco, *Vida de Cicerón*, 7.6; Juvenal, *Sát.*, 14.96-106; Suetonio, *Domiciano*, 12.2; Dión Casio 67.14.1-3; textos en *GLAJJ*, § 188, 190, 254, 263, 301, 320, 435. Véase Hengel / Schwemer, *Paul*, 61-80; H. Lichtenberger, “Jews and Christian in Rome in the Time of Nero”: *ANRW* 2.26.3 (1996) 2155-2158.

¹⁸⁸ Contra la opinión de A. T. Kraabel, “The Disappearance of the ‘God-Fearers’”: *Numen* 28 (1981) 113-126. Pero véase especialmente Schürer, *History* III, 163-168; Hemer, *Book of Acts*, 444-447; Trebilco, *Jewish Communities*, cap. 7; J. M. Lieu, “The Race of the God-Fearers”: *JTS* 46 (1995) 483-501; I. Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*. *BAFCS* V, caps. 4-7, especialmente el examen de los datos epigráficos en el cap. 4; B. Wander, *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen* (WUNT 104; Tübinga: Mohr Siebeck, 1988); Ware, *Mission of the Church*, 32-47; véase también D.-A. Koch, “The God-Fearers between Fact and Fiction: Two Theosebeis-Inscriptions from Aphrodisias and Their Bearing for the New Testament”: *ST* 60 (2006) 62-90. Bruce apunta que la tesis de Kraabel sobre la “desaparición” de los “temerosos de Dios” se apoya en la falta de referencias a ella en inscripciones sinagogaes, pero añade: “Este argumento basado en el silencio tiene tan poco recorrido en relación con los temerosos de Dios como con respecto a los libertos, que, similarmente, tampoco son mencionados en inscripciones de catacumbas judías de Roma” (*Acts*, 253; véase también n. 184, *supra*). Más bibliografía en Fitzmyer, *Acts*, 450; Riesner, *Paul’s Early Period*, 109 n. 5; Ware, *Mission*, 33-34 n. 42. Véase también n. 172, *supra*.

¹⁸⁹ J. Lieu, “The Synagogue and the Separation of the Christians”, en B. Olsson / M. Zetterholm (eds.), *The Ancient Synagogue from Its Origins until 200 C. E.* (CBNTS 39; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2003), 189-207, cuestiona que debamos aceptar el testimonio de Hechos, puesto que la “seductora” imagen que ofrece allí Lucas es “profundamente teológica y no tiene apoyo en las cartas de Pablo (en el párrafo siguiente aduzco casi cuanto se puede decir). Véase también la respuesta de B. Holmberg, “The Life in the Diaspora Synagogue: An Evaluation”, en el mismo volumen, 219-323. Sin embargo, el anterior ensayo de Lieu, “Do God-Fearers Make Good Christians?”, en S. E. Porter et al. (eds.), *Crossing the Boundaries*, M. D. Goul-

Hay otro factor que se debe tener en cuenta. En sus cartas, Pablo suele dirigirse a públicos principalmente gentiles. Sin embargo, la mayor parte de ellas están salpicadas de citas bíblicas (según la versión de los LXX) y contienen numerosas alusiones a enseñanza y relatos de la Escritura. Probablemente debemos inferir que Pablo estaba en la idea de que esas referencias serían identificadas; de que despertarían ecos, como en una cámara de resonancia, en las mentes de unos oyentes conocedores de las Escrituras de Israel. Ahora bien, puesto que la Septuaginta no era ampliamente conocida en el mundo grecorromano, esa identificación solo podía producirse si los lectores gentiles tenían ya un buen conocimiento de las Escrituras o al menos estaban familiarizados con ellas, caso que solo podía darse si anteriormente habían asistido a muchas lecturas y exposiciones de esos textos sagrados los sábados en la sinagoga (cf. Hch 15,21).

d. Económicamente independiente

Pablo expresa en varios pasajes su convicción de que era muy importante que él se ganase el sustento trabajando con sus propias manos. Es muy explícito, por ejemplo, en 1 Tesalonicenses, probablemente su primera carta: “Recordad, hermanos, nuestros trabajos y fatigas. Trabajando noche y día para no ser gravosos a ninguno de vosotros, os proclamamos el Evangelio de Dios” (2,9-10)¹⁹⁰. Y en 1 Cor 9 construye un buen argumento sobre su derecho a esperar ayuda de aquellos a los que él atendía espiritualmente: quien planta una viña espera, naturalmente, comer su fruto, y el labrador espera beneficiarse de la cosecha que resulte, “pero nosotros no hemos hecho uso nunca de este derecho, sino que todo lo soportamos con tal de no crear ningún obstáculo en el camino del Evangelio de Cristo” (v. 12)¹⁹¹. Los que sirven en el altar participan de las víctimas sacrificiales y, además, “el Señor ha mandado que quienes predicán el Evangelio vivan del Evangelio” (v. 14). Pero enseguida se muestra Pablo radicalmente contrario a recibir retribución alguna por su trabajo como predicador, determinado como estaba a “entregar gratuitamente” su evangelio (v. 18). De manera similar, no dudaba en defender resueltamente ese mismo pro-

der Festschrift (Leiden: Brill, 1994), 329-345, previene acertadamente contra la lectura de todas las referencias a “temerosos de Dios” en el contexto de la misión cristiana primitiva. Véase también Schnelle, *Paul*, 143-145.

¹⁹⁰ Véase especialmente Malherbe, *Thessalonians*, 148-49, 160-163.

¹⁹¹ Que Pablo incluya a Bernabé en su protesta: “¿Es que solo Bernabé y yo estamos privados del derecho a no trabajar?” (9,6), implica que la norma de Pablo de sostenerse económicamente se remontaba por lo menos a los tiempos de su misión conjunta con Bernabé.

ceder con respecto a los corintios frente a las críticas de los “falsos apóstoles” (2 Cor 11,7-21)¹⁹². ¿Qué le llevó a desentenderse tan completamente del mandato del Señor? ¿Cuál era el “obstáculo” que, según él temía, podía acarrear al Evangelio su dependencia económica?

La respuesta se hace diáfana tan pronto como recordamos una vez más la estructura patrón-cliente de la sociedad romana en la antigüedad¹⁹³. Naturalmente, el problema estaba en la obligación mutua que entrañaba esa relación, en la que el patrón proporcionaba medios económicos, empleo, protección, influencia, etc., y el cliente apoyaba al patrón proporcionándole información y servicio y actuando en beneficio de él. Pero era una relación desigual, en la que una parte, por su riqueza y posición, podía exigir a la otra parte una fidelidad casi servil.

Así pues, la respuesta obvia a la pregunta de por qué Pablo no quería retribución económica por su predicación es que procuraba evitar verse atrapado en una relación de ese tipo. La obligación de lealtad al patrón a cambio de apoyo económico habría entrado demasiado en conflicto con su obligación primordial de fidelidad al Señor y al Evangelio¹⁹⁴. No es sorprendente que Pablo exprese ese principio-guía tan claramente en 1 Corintios, dado que las tensiones en Corinto entre los miembros de la clase alta que había en aquella comunidad –los pocos poderosos y de noble cuna (1 Cor 1,26)– y la mayoría de escasos recursos y de origen plebeyo eran, en parte al menos, tensiones propias de una sociedad estructurada según el modelo patrón-cliente¹⁹⁵. Pablo rechazaba tensiones como esas en sus relaciones y también se negaba a admitir que bautizar a alguien hiciera de esa persona un partidario suyo (1,14-17). Es cierto que aceptó ayuda económica de la Iglesia de Filipos (Flp 4,10-19), pero se trataba de donaciones espontáneas, que a nada le obligaban, y estaba seguro de que Dios se

¹⁹² Véase también Hch 20,34.

¹⁹³ Cf. *supra*, § 29.4d.

¹⁹⁴ Véase D. B. Martin, *The Corinthian Body* (New Haven: Yale University, 1995), 79-86: “Aceptar su dinero podría haberles llevado a considerarlo algo así como su filósofo de familia; de hecho, como su cliente y ellos mismos como sus patronos” (85). El poco entusiasmo de Pablo por esas relaciones se percibe en su reacción ante la actitud de los “falsos apóstoles”: “Soportáis que os esclavicen, que os roben, que se aprovechen de vosotros, que se engrían, que os abofeteen” (2 Cor 11,20).

¹⁹⁵ Puesto que solo las personas acomodadas podían permitirse recurrir a los tribunales, los recriminados en 1 Cor 6 eran miembros que gozaban de buena posición; ir a comer regularmente en un templo (8,10) sería también una posibilidad solo al alcance de los pertenecientes a las clases altas, y las divisiones sobre las comidas en común aludidas en 11,17-22 estaban, al parecer, causadas por los de abundantes recursos. Véase *infra*, § 32.5c.

las devolvería con creces¹⁹⁶. También tuvo que disponer de ayuda ajena para alquilar la escuela de Tirano en Éfeso (Hch 19,9), pero lo más seguro es que Pablo entendiese que esa ayuda no era a su persona, sino al Evangelio, y que por tanto no lo ataba a él en una relación patrón-cliente. Y asimismo, al expresar su esperanza de que se le “hiciera llegar” (*propempō*) algún recurso (en forma de alimentos, dinero, colaboradores, medios de desplazamiento, etc.)¹⁹⁷, lo consideraría como un apoyo para la misión, no para él.

De lo que Pablo nos refiere sobre su voluntad de mantenerse trabajando con sus propias manos, supuestamente como guarnicionero o fabricante de tiendas¹⁹⁸, se desprenden dos importantes corolarios¹⁹⁹. Uno es que su oficio debía de ocuparle mucho de su tiempo, quizá la mayor parte del día, o no habría ganado lo suficiente para vivir²⁰⁰. Por lo tanto, su oficio debió determinar en buena medida sus experiencias diarias y su estatus social. “Su vida era considerablemente la del taller: de artesanos amigos suyos como Áquila... de cuero, cuchillos y leznas; de trabajo agotador; de estar doblado sobre el banco como un esclavo y trabajar codo a codo con esclavos... de sufrir la baja estima social de los artesanos”²⁰¹.

El otro corolario no es menos interesante. Dado que buena parte del día estaría Pablo dedicado a su oficio en la relativa calma del taller de guarnicionería, y conociendo su compromiso como evangelizador²⁰², es probable que emplease el tiempo también para avanzar en su labor misionera. Como señala Ronald Hock, “cuesta pensar que Pablo *no* sacara a colación

¹⁹⁶ Schnabel relaciona este caso no con la amistad ni el patronazgo, sino con la *koinōnia* (Mission, 1448 y 1446-1451). Febe actuó en algún caso como “protectora” o “bienhechora” (Rom 16,2; cf. Hch 18,18), pero las circunstancias son desconocidas.

¹⁹⁷ BDAG, 873; Rom 15,24; 16,6.11; 2 Cor 1,16.

¹⁹⁸ Véase *supra*, § 25 n. 70.

¹⁹⁹ Hock, *The Social Context of Paul Ministry*, saca estas deducciones con gran agudeza.

²⁰⁰ “Las horas normales de trabajo eran desde el amanecer hasta la puesta del sol, pero hay datos de que, en algunos casos, los trabajadores tenían que empezar a trabajar antes del alba para ganarse el pan”.

²⁰¹ Hock, *Social Context*, 67, aunque nótese las observaciones de Meggitt, *Poverty*, 65, 76-77. El trabajo manual era despreciado por la élite social como “vulgar” (*sordidus*) (Cicerón, *De officiis*, 1150-1151; Plutarco, *Pericles*, 1.4-2.2), pero véase también T. D. Still, “Did Paul Loathe Manual Labor? Revisiting the Work of Ronald F. Hock on the Apostle’s Tentmaking and Social Class”: *JBL* 125 (2006) 781-795. Cf. J. H. Neyrey, “Luke’s Social Location of Paul: Cultural Anthropology and the Status of Paul in Acts”, en Witherington (ed.), *History*, 251-279.

²⁰² “¡Ay de mí si no predico el Evangelio!” (1 Cor 9,16), exclama en el mismo contexto en el que defiende y explica su determinación de ser económicamente independiente.

el tema del Evangelio durante conversaciones con compañeros de trabajo, clientes y otros que entrasen en el taller”²⁰³. Esto, por supuesto, es especulativo, pero no preguntarse por la relación entre la actividad evangelizadora paulina y su soporte económico simplemente da pábulo a una imagen irreal de Pablo como apóstol²⁰⁴.

En suma, Pablo era no solo un audaz estratega, sino también un táctico con claros principios y prioridades y con la determinación suficiente para ponerlos en práctica.

29.6 Sus colaboradores

A veces, Pablo escribe como si toda la responsabilidad de la misión cayese sobre sus espaldas. Pero un examen de las cartas paulinas, complementado con información de Hechos, revela la existencia de un considerable número de colegas y colaboradores (*synergoi*) que merecen ser mencionados por su participación en la misión de Pablo²⁰⁵.

Los más destacados son:

- *Bernabé*: apóstol²⁰⁶; compañero principal de Pablo en su primer trabajo misionero²⁰⁷; el desacuerdo implícito en Gál 2,13-14 –respecto a su primo Marcos, según Lucas (Hch 15,38-39– no afectó a la conside-

²⁰³ Hock, *Social Context*, 41. Los arqueólogos han puesto al descubierto numerosos pequeños locales en el centro del antiguo Corinto, que nos dan una buena idea de las condiciones en las que Pablo desempeñó su trabajo manual ganándose la vida en esa ciudad. Como los locales daban directamente a la plaza del mercado o a una vía importante, debían de ofrecer muchas oportunidades para entablar contacto y conversación con otras personas (Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 167-170; también *Paul*, 263-264). En su sarcástica denuncia de la evangelización/instrucción cristiana primitiva, Celso parece situarla en “el local del cardador de lana, en el del zapatero o en el de la lavandera” (Orígenes, *c. Celso*, 3,55).

²⁰⁴ F. G. Downing, *Cynics, Paul and the Pauline Churches* (Londres: Routledge, 1998), opina que Pablo empleó deliberadamente estrategias similares a las de los cínicos, pero la cuestión es: ¿en qué medida eran característicamente “cínicas”?

²⁰⁵ El estudio más específico sobre este tema es el de W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter* (WMANT 50; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979). Peerbolte enumera cincuenta y siete personas conectadas con Pablo y mencionadas en sus cartas (*Paul*, 228-230), entre las cuales están aquellas cuyos nombres figuran hacia el final de la lista de saludos de Rom 16, donde las relaciones parecen menos estrechas, pero con la sorprendente omisión de Tíquico, Jesús Justo, Pérsida y Trófimo. Schnabel presenta una lista de solo treinta y ocho nombres (*Mission*, 1426-1427; también 1428-1436, 1439-1445).

²⁰⁶ Véase *supra*, § 22 n. 25, y § 29 n. 49.

²⁰⁷ Véase *supra*, § 27,1.

ración y estima de Pablo hacia él (1 Cor 9,6; Gál 2,1.9.13; Col 4,10) ni a su reputación en las iglesias paulinas (1 Cor 9,6; Col 4,10)²⁰⁸.

- *Silas/Silvano*: el principal compañero de Pablo cuando se embarcó para la misión del Egeo (Hch 15,40; 16,19.25.29; 17,4.10.14-15; 18,5; confirmado por 2 Cor 1,19); se le asocia con Pablo en la composición de la primera y segunda cartas a los Tesalonicenses (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1); es quizá (con Marcos) un conducto de influencia de Pablo en Pedro (1 Pe 5,12).
- *Timoteo*: convertido por Pablo (Hch 16,1; 1 Cor 4,17; 1 Tim 1,2.18; 2 Tim 1,2) y reclutado inmediatamente para unirse a Pablo y Silas en la misión del Egeo (Hch 16,3; 17.14-15; 18,5; 2 Cor 1,19); uno de los que acompañaron a Pablo en su último viaje a Jerusalén (20,4); uno de los *synergoi* de Pablo (Rom 16,21; 1 Tes 3,2); emisario de Pablo a los corintios para delicadas negociaciones (1 Cor 4,17; 16,10; Hch 19,22) y a otras iglesias (Flp 2,19; 1 Tes 3,2.6); es muy llamativo el número de cartas en las que Pablo lo asocia con su autoría: 2 Corintios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses y Filemón²⁰⁹; y dos de las llamadas epístolas pastorales (1 y 2 Timoteo) están dirigidas a él personalmente. Timoteo, podríamos concluir, era la mano derecha de Pablo, su principal colaborador.
- *Tito*: otro de los convertidos de Pablo (Tit 1,4); debe ser situado después de Timoteo en el equipo misionero paulino, pese a la sorprendente ausencia de su nombre en Hechos²¹⁰; estuvo estrechamente vinculado a Pablo y Bernabé ya en la consulta de Jerusalén, uno de cuyos aspectos destacados fue concerniente a él (Gál 2,1-6); como “socio y *synergos*” de Pablo (2 Cor 8,23) era el otro –y al parecer principal– conducto entre Pablo y los corintios (2 Cor 2,13; 7,6.13-14; 8,6.16.23; 12,18); activo en 2 Tim 4,10, y el supuesto destinatario de la tercera de las cartas pastorales (Tito).
- *Apolo*: un misionero/maestro más independiente (Hch 18,24; 19,1); su misión de enseñanza en Corinto contribuyó a crear tendencias

²⁰⁸ La referencia a Bernabé de 1 Cor 9,6 es el más sólido apoyo al argumento de que el Concilio de Jerusalén siguió a la primera fase de la misión en el Egeo (= la visita a Jerusalén de Hch 18,22; véase *supra*, § 28 en n. 47, 48), dado que podría implicar que Pablo y Bernabé trabajaban entonces juntos como misioneros. Por otro lado, como señala Conzelmann, “no hay indicio alguno de influencia [de Bernabé] en la comunidad” (1 *Corinthians*, 154 n. 26); no figura en 1 Cor 1,12-13 ni 3,1-4,7.

²⁰⁹ 2 Cor 1,1; Flp 1,1; Col 1,1; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1; Flm 1.

²¹⁰ R. G. Fellows sostiene la improbable tesis de que Timoteo y Tito eran una misma persona; cf. “Was Titus Timothy?": *JNT* 81 (2001) 33-58.

partidistas (1 Cor 1,12; 3,4), pero contó con el cálido apoyo y alien-to de Pablo: ambos eran servidores y *synergoi*, con ministerios complementarios e igualmente apreciados por Dios (3,5-9; 4,6; 16,12; también Tit 3,13)²¹¹.

Merecedores de mención especial son:

- *Priscila/Prisca y Áquila*: dos de los principales colaboradores de Pablo (Rom 16,3, *synergoi*); también sus anfitriones y compañeros de viaje (18,2-3.18); dieron acogida en su casa a la iglesia local en diversos centros (Rom 16,3; 1 Cor 16,19; nótese también 2 Tim 4,19)²¹².
- *Tíquico*: “hermano querido, fiel ministro y consiervo en el Señor” (Col 4,7); en la categoría de los estrechos asociados de Pablo es enumerado solo detrás de Timoteo y Tito: emisario de Pablo en Colosas (Col 4,7), Éfeso (Ef 6,21; 2 Tim 4,12)²¹³ y Creta (Tit 3,12); fue miembro de la delegación que acompañó a Pablo en su último viaje (Hch 20,4). Estos datos sugieren que no se incorporó al círculo íntimo de Pablo hasta una etapa tardía de la misión paulina.
- *Aristarco*: en Col 4,10, “compañero de prisión” de Pablo, y en Flm 24, su *synergos*; aun siendo de Tesalónica (Hch 20,4), no parece haberse unido a Pablo hasta un momento ya avanzado en su misión²¹⁴; estrecho compañero de Pablo, según Hch 19,29; miembro de la delegación que viajó con él a Jerusalén (20,4); el único compañero mencionado entre los incluidos en el plural (“nosotros/nos”) del relato del viaje a Roma (27,2).

Otros que figuran como “colaboradores” (*synergoi*)²¹⁵, además de los mencionados Timoteo, Tito, Apolo, Priscila, Áquila y Aristarco, son:

- *Urbano*: Rom 16,9, *synergos*.
- *Epafrodito*: Flp 2,25, “mi hermano, *synergos* y compañero de armas”; 4,18, mensajero de Filipos, “que provee a mis necesidades”²¹⁶.
- *Clemente*: “y mis otros *synergoi*”, Flp 4,3.

²¹¹ Véase también *infra*, § 32.1e, 32.3a, 32.5b.

²¹² Véase C. G. Müller, “Priska und Aquila. Der Weg eines Ehepaares und die paulinischen Mission”: *MTZ* 54 (2003) 195-210.

²¹³ En las noticias personales al final de las epístolas a los Efesios y los Colosenses figura el nombre de Tito como portador de esas cartas.

²¹⁴ Malherbe, *Thessalonians*, 67.

²¹⁵ Schnabel pasa revista a otros términos empleados por Pablo para referirse a sus colaboradores (*Mission*, 1436-1437).

²¹⁶ También aludido como portador de la carta al final de Filipenses.

- *Jesús Justo*: Col 4,11, uno de los dos únicos creyentes judíos y *synergoi* que han seguido con Pablo en su prisión; posiblemente debe ser identificado con el Ticio Justo de Hch 18,7²¹⁷.
- *Marcos*: su “fallo” (Hch 15,38-39) fue perdonado después (Col 4,10) y en Flm 24 se le nombra como uno de los *synergoi* de Pablo, mientras que 2 Tim 4,11 lo presenta como útil para su ministerio; posiblemente un conducto de influencia de Pablo en Pedro (1 Pe 5,13).
- *Lucas*: Col 4,14, “el querido médico”; Flm 24, *synergos*; 2 Tim 4,11, “solo Lucas está conmigo”; tradicionalmente considerado como el autor de Lucas-Hechos y probablemente uno de los comprendidos en el plural (“nosotros/nos”) del viaje de Pablo a Roma narrado en Hechos²¹⁸.
- *Demas*: Col 4,14, *synergos*; luego visto como desertor (2 Tim 4,10).
- *Filemón*: Flm 1, “querido *synergos*”; hombre de cierta posición (con al menos un esclavo y una casa donde acoger a la iglesia, así como a huéspedes); probablemente convertido por Pablo (19) y destinatario de la única carta personal indiscutida de Pablo que se ha conservado.

Pero hay que mencionar también a:

- *Febe*: Rom 16,1, probablemente portadora de la carta de Pablo a Roma²¹⁹.
- *Epéneto*: Rom 16,5, primero de los convertidos en Asia, ahora en Roma.
- *María*: Rom 16,6, a quien Pablo considera “muy activa”²²⁰.
- *Andrónico y Junia*: Rom 16,7, parientes de Pablo, que habían sido privados de libertad con él; apóstoles.
- *Ampliato*: Rom 16,8, “mi amado en el Señor”.
- *Estaquío*: Rom 16,9, “mi querido Estaquío”.
- *Apeles*: Rom 16,10, “aprobado en Cristo”.
- *Trifena y Trifosa*: Rom 16,12, de quienes Pablo dice que “se han fatigado en el Señor”.

²¹⁷ Alternativamente, véase n. 221, *infra*.

²¹⁸ Véase *supra*, § 21 nn. 51, 94 y § 21.2c-d. Lucas y Tito son mencionados como portadores de 2 Corintios al final de esta carta en algunos manuscritos.

²¹⁹ Como cabe deducir de su mención en las recomendaciones y saludos al final de la Carta a los Romanos.

²²⁰ Véase S. Schreiber, “Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16.6, 12). Zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen”: *NTS* 46 (2000) 204-226, haciendo referencia también a Trifena, Trifosa y Pérsida, *infra*.

- *Pérsida*: Rom 16,12, “la amada”, que también “trabajó mucho”.
- *Cuarto*: Rom 16,23, “nuestro hermano”.
- *Sóstenes*: 1 Cor 1,1, asociado con Pablo en la composición de 1 Corintios.
- *Cloe* (gente de): 1 Cor 1,11, enviados a Pablo como emisarios por la iglesia.
- *Crispo*: 1 Cor 1,14, bautizado personalmente por Pablo y (¿antes?) jefe de la sinagoga de Corinto (Hch 18,8).
- *Gayo*: 1 Cor 1,14, asimismo bautizado personalmente por Pablo, de quien era anfitrión cuando Pablo escribió Romanos (Rom 16,23)²²¹.
- *Gayo de Derbe*: Hch 19,29; 20,4.
- *Estéfanos*: 1 Cor 16, cuya familia había sido bautizada personalmente por Pablo, quien la llama “primicias de Acaya”, y de él dice Pablo que es un jefe valioso (vv. 15-17).
- *Fortunato y Acaico*: 1 Cor 16,17, con Estéfanos, emisarios de la iglesia de Corinto a Pablo²²².
- *Evodia y Sintique*: Flp 4,2-3, “que lucharon junto a mí en la obra del Evangelio”.
- *Epafros*: Col 1,7; 4,12-13, probablemente evangelizador de Colosas y las otras ciudades del valle del Lico (“es uno de vosotros... y siempre se esfuerza a favor vuestro en sus oraciones... se afana mucho por vosotros, por los de Laodicea y por los de Hierápolis”) e intermediario entre la iglesia de Colosas y Pablo; “compañero de prisión” de Pablo (Flm 23).
- *Onésimo*: Col 4,9; Flm 10, 11, el esclavo que buscó a Pablo, fue convertido por él y sirvió al apóstol en su prisión y de mensajero entre él y Colosas.
- *Apfia*: Flm 2, “hermana”.
- *Arquipo*: Col 4,17, al que Pablo hace una misteriosa exhortación; Flm 2, “nuestro compañero de armas”.
- *Onesíforo*: 2 Tim 1,15, “muchas veces me alivió y nunca se avergonzó de mis cadenas” (4,19).

²²¹ Quizá deba ser identificado Gayo con Ticio Justo de Hch 18,7 (sorprendentemente no mencionado en 1 Corintios), por lo cual se trataría de Gayo Ticio Justo (tres nombres según la práctica romana).

²²² Estéfanos, Fortunato, Acaico y Timoteo figuran, en algunos manuscritos, como portadores de la carta en las recomendaciones y el saludo del final de 1 Corintios.

- *Trófilo*: 2 Tim 4,20, uno de la delegación que acompañó a Pablo en su último viaje a Jerusalén (Hch 20,4) y causa de un alboroto contra Pablo en Jerusalén (21,29).
- *Sópater* (de Berea), *Segundo* (de Tesalónica), *Gayo* (de Derbe): los otros miembros de la delegación que acompañó a Pablo a Jerusalén (Hch 20,4).
- *Erasto*: Hch 19,22, uno de los “ayudantes” de Pablo; 2 Tim 4,20.

Probablemente, muchos de los que figuran en estas listas pueden ser identificados como judíos²²³, lo cual confirma la importancia para Pablo del principio “al judío primero, pero también al gentil”, que estaba en la base de su estrategia misionera.

Dignos de mención aparte son los recordados como anfitriones de Pablo (que además, seguramente, albergaron una iglesia doméstica):

- *Lidia* de Filipos (Hch 16,15).
- *Jasón* de Tesalónica (Hch 17,5-7).
- *Ticio Justo* de Corinto (Hch 18,7)²²⁴.
- *Áquila y Priscila* en Corinto y quizá en algún lugar más (Hch 18,2-3).
- *Febe* (?) (Rom 16,2).
- *La madre de Rufo* (Rom 16,13).
- *Gayo*, también de Corinto (Rom 16,23).
- *Filemón* (potencialmente) (Flm 22).

Con Roger Gehring podríamos preguntarnos si no era parte de la estrategia de Pablo reclutar propietarios que pudieran ofrecer lugares de reunión y también liderazgo²²⁵. Las referencias a Gayo y Estéfanos quizá estén apuntando en esa dirección.

Estas son unas listas realmente interesantes. Las integran cuatro o cinco miembros de su círculo más íntimo; cuatro más casi igualmente cercanos a él; catorce llamados explícitamente “colaboradores” (*synergoi*) y unos

²²³ R. Hvalvik, “Named Jewish Believers Connected with the Pauline Mission”, en Skarsaune / Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus*, 154-178, enumera un total de veintiocho, incluidos, entre los de nuestras listas, Andrónico y Junia, Apolo, Áquila y Priscila/Prisca, Aristarco, Bernabé, Crispo, Jesús Justo, Juan Marcos, Silas, Sópater, Sóstenes, Estéfanos, Timoteo y Tíquico; también Herodión, Jasón y Lucio, María y Rufo (Rom 16,6.11.13.21).

²²⁴ ¿O quería Lucas dar a entender simplemente que la iglesia se reunía en casa de Ticio Justo, puesto que Pablo se alojaba ya en la de Áquila y Priscila?

²²⁵ Gehring, *House Church*, 185-187.

treinta que contribuyeron de diversas maneras a la misión paulina y la atención pastoral de Pablo a sus iglesias²²⁶. Y si depuramos las listas sin incurrir en simplificaciones excesivas, podemos decir que el equipo misionero de Pablo, entre los que colaboraban con él de manera regular y los que participaban en determinados momentos y misiones, estaba formado por más de cincuenta personas, al menos diez de ellas mujeres²²⁷.

Estos simples hechos ponen inmediatamente de manifiesto que la misión paulina no fue de ningún modo el trabajo de un solo hombre. Al contrario, estuvo constituida todo el tiempo por un equipo; Pablo siempre trabajó con otros y siempre reconoció los méritos, aunque a menudo brevemente, de los que colaboraron con él o sirvieron de mediadores entre su equipo y sus iglesias. Como hemos visto, una parte importante de su táctica era establecerse en un centro urbano desde el que, mediante ondas de influencia, extenderse a las poblaciones vecinas. Esas ondas eran los compañeros y colaboradores²²⁸, algunos con la tarea de efectuar esa expansión²²⁹ y otros con el cometido de servir de emisarios y llevar correspondencia y

²²⁶ No he incluido otros a los que Pablo saluda en sus cartas (sobre todo en Rom 16,13-15), pero sobre los que no hay conocimiento del papel que desempeñaban, ni tampoco a personas como Ninfa(s), de quien solo se sabe que acogía una iglesia en su casa (Col 4,15).

²²⁷ A. J. Köstenberger, "Women in the Pauline Mission", en P. T. O'Brien *Festschrift* (Leicester: Inter-Varsity, 2000), 221-247, estima que el dieciocho por ciento de quienes de algún modo ayudaron a Pablo en su labor misionera fueron mujeres.

²²⁸ Ollrog nota la estrecha conexión entre la misión central (*Zentrumsmission*) de Pablo y la misión de los colaboradores (*Paulus*, 125-129); véase Reinboldt, *Propaganda*, 213-224.

²²⁹ La idea de que Pablo esperaba que en general sus convertidos/iglesias emprendiesen a su vez una labor misionera ha sido objeto de discusión reciente. Entre los que se inclinan por una respuesta positiva, véase particularmente P. T. O'Brien, *Gospel and Mission in the Writings of Paul* (Grand Rapids: Baker, 1995), caps. 4-5; Ware opina, basándose sobre todo en Flp 1,27-30 y 2,15-16, que las iglesias de Pablo no necesitaban ninguna exhortación para desempeñar una actividad misionera porque ya la estaban realizando (*Mission of the Church*, caps. 5-6); también Schnabel entiende en este sentido la falta de exhortaciones a una participación activa en misión dentro de las cartas paulinas y los indicios de labor evangelizadora por parte de las comunidades locales, como Flp 1,5; 1 Cor 10,31-11,1 y Ef 4,11 (*Mission*, 1452-1465). Dickson critica tanto la "exagerada afirmación" de O'Brien y Ware sobre compromiso misionero comunitario como la negación de Ollrog (n. 228, *supra*), señalando que Pablo esperaba un compromiso de ese tipo por parte de los luego descritos como "evangelizadores" (Ef 4,11), pero también que animaba a aprovechar más oportunidades ocasionales de dar a conocer el Evangelio (lo cual se refleja en pasajes como 1 Cor 14,20-25 y 1 Pe 3,15) y a adoptar un estilo de vida que asimismo lo promoviera (cf., por ejemplo, 1 Tes 4,11-12; Flp 4,5) (*Mission-Commitment*, caps. 3-9). Véase también I. H. Marshall, "Who Were the Evangelists?", en Ådna / Kvalbein (eds.), *The Mission of the Early Church*, 251-263.

mensajes entre Pablo y sus iglesias. Porque, pese a sentirse como “apóstol de los gentiles” e incluso responsable ante todo de “hacer que entre la totalidad de los gentiles” (Rom 11,11-14.25), seguramente nunca pensó Pablo que pudiera hacerlo todo él solo. Su teología del cuerpo de Cristo bastaría para eliminar cualquier duda al respecto²³⁰. Con toda su asertividad, tendía a jugar en equipo.

Ello permite deducir que Pablo debió de ser un consumado líder que inspiró lealtad personal y compromiso con su misión en la mayor parte de los nombrados, en todo caso. Por desdicha, como sus cartas tratan tan a menudo de cuestiones controvertidas y de individuos que cuestionaban su autoridad, podemos leer comparativamente poco de quienes eran devotos a él y a su causa. Pero una nueva mirada a personas de las listas como Timoteo, Priscila/Prisca y Áquila, Tíquico, Epafrodito, Filemón y Estéfanos permite apreciar un aspecto diferente de Pablo: su capacidad para inspirar calidez afectiva y amistad profunda. Sin tomar en consideración este aspecto, nos quedaríamos con una imagen de Pablo muy incompleta. Por tanto, el modo tradicional de recordarlo, como alguien admirable pero lejano y de personalidad un poco agobiante, debe ser objeto de una modificación a fondo.

29.7 El evangelio de Pablo

¿Hay posibilidad de llegar a una noción clara del evangelio que predicaba Pablo cuando iba a una nueva ciudad y se le invitaba a hablar en la sinagoga (como en Hch 13,15)? El principal problema, naturalmente, es que sus cartas, al carecer de un propósito evangelizador, no constituyen ejemplos de su predicación inicial. Están dirigidas con frecuencia a comunidades de creyentes ya bien establecidas y tratan sobre cuestiones bastante alejadas de aquellas con las que fue implantada la iglesia local. Además, ya hemos señalado la dificultad de leer los sermones a él atribuidos en Hechos como transcripciones de lo que realmente dijo en las ocasiones narradas²³¹. No obstante, en sus cartas, Pablo recuerda muchas veces a sus lectores las experiencias iniciales que ellos tuvieron del Evangelio. Es cierto que algunos de esos pasajes se centran principalmente en el carácter de la predicación paulina y no en su contenido²³². Pero, aun así, hay en ellos suficiente información y alusiones, que nos dan una idea bastante válida de

²³⁰ Véase *The Theology of Paul*, § 20.

²³¹ Véase *supra*, § 21.3.

²³² 1 Cor 2,1-5; Gál 3,1-5; 1 Tes 2,13.

los que debieron de ser los puntos principales de su predicación inicial en varias ciudades²³³. Y las coincidencias parciales entre los sermones de Pablo en Hechos y las cartas paulinas no son tan insignificantes como a veces se ha sostenido.

Naturalmente, no podemos suponer que Pablo comunicó en cada ocasión el mismo mensaje o de igual manera y en los mismos términos. Tampoco debemos considerar lo que sigue como una serie de temas que él abordó en el mismo orden en cada ocasión, pero es probable que al menos algunos de ellos formasen parte del contenido regular de su mensaje.

a. Convertirse de los ídolos al Dios vivo (1 Tes 1,9)

El testimonio de Hch 14,14-17 y 17,22-31 es que cuando Pablo encontraba oportunidad de predicar fuera del contexto de la sinagoga, lo central de su mensaje era la proclamación de Dios como el creador y mantenedor de todas las cosas, que nunca podía ser adecuadamente representado en madera ni en piedra²³⁴. Cabría inferir, por otro lado, que cuando tenía oportunidad de predicar en una sinagoga y aprovechaba la oportunidad de dirigir su mensaje a prosélitos y “temerosos de Dios”, daba por supuesto que esos gentiles ya habían sido imbuidos de la noción judía de Dios y, en consecuencia, hacía que sus palabras girasen más bien en torno a Jesús²³⁵. Pues bien, los escasos datos que podemos espigar de sus cartas inducen a corregir esa inferencia. Cuando Pablo recuerda a los creyentes tesalonicenses que ellos “se convirtieron de los ídolos, para servir al Dios vivo y verdadero” (1 Tes 1,9), seguramente está aludiendo al resultado de su predicación²³⁶,

²³³ Raramente se emprende la tarea de subrayar esas alusiones; O'Brien, *Gospel and Mission*, lo hace examinando en general varias cartas de Pablo. Para un estudio más específico hay que retroceder hasta A. Oepke, *Die Missionpredigt des Apostels Paulus* (Leipzig: Hinrichs, 1920). Véase también E. P. Sanders, *Paul* (Nueva York: Oxford University, 1991), 22; G. N. Stanton, “Paul's Gospel”, en Dunn (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul*, 173-184.

²³⁴ Véase *supra*, § 27.1d., e *infra*, § 31.3b.

²³⁵ El famoso pasaje de Juvenal *Sát.*, 14,96-97 trata (sin duda por ser lo bastante frecuente como para molestarse en satirizarlo) sobre el caso de los no judíos que observan el sábado, se abstienen de comer carne de cerdo, “adoran nada más que las nubes y la divinidad (*numen*) de los cielos” y “llegado el momento, se circuncidan” (*praeputia ponunt*) (texto en *GLAJJ* II, § 301). En José y Asenat, esta deja de adorar “ídolos muertos y mudos” (8,5; 11,8; 12,5; 13,11) al convertirse al “Dios de los hebreos”, “un Dios verdadero y un Dios vivo” (11,10).

²³⁶ Harnack describe 1 Tes 1,9-10 como “resumen de la predicación misionera a los paganos” (*Mission*, 89). Es criticado por M. D. Hooker, “1 Thessalonians 1,9-10: A Nutshell but What Kind of Nut?”, en H. Lichtenberger (ed.) *Geschichte – Tradi-*

pese a que, según Lucas, él predicó en la sinagoga de Tesalónica un mensaje centrado en Jesús (Hch 17,1-3). ¿Incluía, entonces, temas de Hch 14/17 como parte de algunos sermones, y fueron esas inclusiones lo que resultó eficaz en el caso de la mayoría de los tesalonicenses convertidos?²³⁷ Una deducción similar se puede sacar de Gál 4,8-9, que podría contarse como una descripción de la conversión de los gálatas, que antes “no conocían a Dios [y] vivían esclavos de cosas que por naturaleza no son dioses”, pero que ahora “habían conocido a Dios o, mejor, Dios los había conocido”²³⁸. La cuestión es la misma: estuviera la predicación de Pablo dirigida o no a apartar a los simpatizantes gentiles de la idolatría y la adoración de los que “no son dioses”, este parece haber sido el efecto también en Galacia. De ahí que en 2 Cor 5,18-20 resuma su tarea como “el mensaje de reconciliación”, empleando las palabras “¡reconciliaos con Dios!”.

Así pues, ya fuera como tema secundario o como deliberada premisa de su predicación, el evangelio de Pablo logró la conversión de politeístas a la fe en el único Dios, creador de todas las cosas²³⁹. No se nos debe escapar que esto estaba en completa continuidad con la respuesta judía a gentiles con curiosidad por el judaísmo o a aspirantes a prosélitos. Para los efectos, Pablo pedía a los gentiles sensibles a su mensaje que afirmasen el credo judío (Dt 6,4: “El Señor, nuestro Dios, es el solo Señor”) y los dos primeros mandamientos del Decálogo (Éx 20,3-5; Dt 5,7-9). En el evangelio de Pablo, esta visión judía de Dios y la fe en él formaban parte de los fundamentos y continuaron en la teología paulina a nivel de sustrato, aflorando ocasionalmente en pasajes como 1 Cor 8,4-6²⁴⁰.

tion – Reflexion, M. Hengel Festschrift. Vol. 3: *Frühes Christentum* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1996), 435-448: “No se predica el Evangelio a los paganos, sino que la epístola está dirigida a convertidos al cristianismo” (447).

²³⁷ Cf. Heb 6,1; 9,14. Malherbe observa acertadamente que Pablo no dice que 1,9-10 sea lo que él predicó, sino aquello a lo que los tesalonicenses se convirtieron; también que no debemos suponer que allí se alude a conversión al monoteísmo judío, con Jesús como una segunda etapa específicamente cristiana: “desde el principio es cristiana la presentación de Dios y culmina en la obra salvífica de Cristo” (*Thessalonians*, 132; similarmente T. Holz, *Erste Thessalonicher* [EKK 13; Zürich: Benziger, 1986], 60-61).

²³⁸ “No conocer a Dios” equivale a “adorar ídolos muertos”; véase, por ejemplo, Martyn, *Galatians*, 410.

²³⁹ Esto lo subraya Weiss, *Earliest Christianity*, 236-238. Véase también Wilckens, *Theologie* II/3, 54-57.

²⁴⁰ Véase mi *Theology of Paul*, § 2, donde entre otras cosas señalo que la aversión a la idolatría permaneció como un rasgo fijo de la doctrina (y predicación) de Pablo (32-33).

b. Cristo crucificado (1 Cor 1,23; 2,2)

La parte mollar en la predicación paulina parece haber sido la relativa a Jesucristo. El evangelio, para Pablo, era sobre todo el “Evangelio de Cristo”²⁴¹, “el Evangelio de su Hijo” (Rom 1,9), “el Evangelio del Señor” (2 Tes 1,8)²⁴². Hablar del Mesías de Israel ofrecería un acceso natural a la predicación a “temerosos de Dios”. Era un tema que difícilmente podía escapar a quien hubiera oído leer y explicar las Escrituras con alguna regularidad, y el modo que tenía Pablo de exponerlo probablemente lo habría hecho más aceptable que la tradicional esperanza judía de un jefe político.

Esta predicación incluiría inevitablemente alguna información básica sobre Jesús y sobre su título “Cristo”. Es poco creíble que gentiles inteligentes aceptasen un mensaje sobre el plan salvífico de Dios a través de un desconocido, “Jesús-Cristo”²⁴³, sin que se les diese una idea sustancial de lo que había tras el nombre y el título²⁴⁴. La comunicación de la tradición de Jesús con el fin de proporcionar la caja de resonancia para las menciones de su nombre es el subtexto de esas referencias. Por ejemplo, en 2 Cor 11,4, Pablo se refiere al discurso de los “falsos apóstoles” (11,13), que predicán “un Cristo distinto del que os hemos predicado”, en lo cual está implícita la ineludible necesidad de explicar quién era el Jesús predicado por Pablo. Y ciertamente este no ocultaría la condición judía de Jesús. No debía de representar una novedad para los creyentes romanos que Jesús era de la estirpe real de David (Rom 1,3) y que “Cristo se puso al servicio de los circuncisos” (15,8), ni para los gálatas que Jesús había “nacido bajo la Ley” (Gál 4,4). Después de todo, sin esa explicación, el título judío “Mesías/Cristo” (*christos*) habría carecido de sentido para gentiles cuya afiliación a la sinagoga fuera fugaz o irregular²⁴⁵. Hay ecos de esto en algunos usos

²⁴¹ Rom 15,19; 1 Cor 9,12; 2 Cor 2,12; 4,4; 9,13; 10,14; Gál 1,7; Flp 1,27; 1 Tes 3,2.

²⁴² Pero también “el Evangelio de Dios” (Rom 1,1; 15,16; 2 Cor 11,7; 1 Tes 2,2.8.9; 1 Tim 1,11); ¡para Pablo era el mismo evangelio!

²⁴³ Esas deducciones engañosas podrían sacarse de varias declaraciones credales citadas por Pablo (*supra*, § 21.4e), hasta que recordamos que las declaraciones credales, por su naturaleza, encierran relatos y enseñanzas mucho más extensos y la evaluación teológica de ellos. “La utilización del nombre ‘Jesús’ en 1 Tes 1,10, sin una adición explicativa, como un título, indica que Pablo hablaba de Jesús de Nazaret como de una persona en el tiempo y el espacio” (Schnabel, *Mission*, 1388).

²⁴⁴ Como observó Dion Crisóstomo, “Todo el que verdaderamente sigue a alguien es porque conoce quién era esa persona, e imitando sus hechos y palabras trata en lo posible de hacerse como él” (*Or.*, 55.4).

²⁴⁵ De aquí la frecuente confusión en fuentes grecorromanas de *Christos* con el nombre más familiar *Chrēstos* (BIDAG, 1091, y véase *infra*, § 21.1d).

de “Cristo” en los que la connotación titular es todavía evidente²⁴⁶. Por ejemplo, Pablo recuerda a sus lectores de Roma cómo “os acogió Cristo” (Rom 15,7); y a sus convertidos corintios, cómo les prometió presentarlos cual casta virgen a Cristo (2 Cor 11,2). En Filipenses reconoce que algunos predicar a Cristo por envidia y ambición egoísta, pero se consuela pensando que, al fin y al cabo, Cristo es predicado (Ef 1,15.17). También podía describir su predicación como anuncio del Hijo de Dios (2 Cor 1,19; Gál 1,16). Y en Col 2,6 recuerda a los colosenses: “recibisteis (*parelabete*) la tradición de Cristo Jesús como Señor”.

Sin embargo, la predicación de Pablo acerca de Jesús giraba principalmente sobre su *crucifixión*, era “predicación de la cruz” (1 Cor 1,18), según la cual aquella ejecución infamante no fue una negación de la mesianidad de Jesús, sino en realidad una expresión de la sabiduría contracultural del arcano designio de Dios. En las famosas palabras de 1 Cor 1,22-25:

²²Los judíos piden señales y los griegos sabiduría, ²³pero nosotros predicamos un Cristo crucificado: escándalo para los judíos y necedad para los gentiles; ²⁴mas, para los que son llamados, lo mismo judíos que griegos, Cristo es fuerza de Dios y sabiduría de Dios. ²⁵Porque la necedad de Dios es más sabia que la sabiduría humana, y la debilidad de Dios es más fuerte que la fuerza humana.

Similarmente, en 1 Cor 2,2 Pablo recuerda: “Decidí no conocer nada entre vosotros, sino a Jesucristo, y este crucificado”. Y no es que aquí aborde Pablo un nuevo tema en su predicación²⁴⁷. Porque en 1 Cor 15,2 rememora el mensaje que había predicado a los corintios, incluido el de que “Cristo murió por nuestros pecados” (15,3), como el Evangelio predicado por todos los apóstoles (15,11). Y en Gál 3,1 recuerda a los gálatas que “Jesucristo fue presentado abiertamente como crucificado” ante sus ojos. Es decir, Cristo crucificado les fue descrito tan vivamente que era como si lo estuvieran viendo con sus propios ojos en la cruz²⁴⁸. Y en las otras fórmulas de evangelización y confesionales de las que se hace eco

²⁴⁶ N. A. Dahl, “The Messiahship of Jesus in Paul”, en *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine* (Minneapolis: Fortress, 1991), 15-25, encuentra “connotaciones mesiánicas” en 1 Cor 10,4; 15,22; 2 Cor 5,10; 11,2-3; Ef 1,10.12.20; 5,14; Flp 1,15.17; 3,7 (17 y 24 n. 11); véase también mi *Theology of Paul*, 196-199.

²⁴⁷ A veces se especula que, después del (relativo) fallo de su predicación apologética en Atenas (Hch 17,32-34), Pablo decidió cambiar de rumbo para centrarse en el escándalo (*skandalon*) de la cruz.

²⁴⁸ BDAG, 867; Berz, *Galatians*, 131.

Pablo en sus cartas, es evidente que él pudo considerar la interpretación de que Jesús murió “por nuestros pecados” como un dato que formaba parte del fundamento (Jesucristo [1 Cor 3,11]) puesto cuando personas de Galacia creyeron, fueron bautizadas y se convirtieron en aquella iglesia local²⁴⁹.

Pablo, en otras palabras, continuó el proceso que seguramente había comenzado en los albores de la nueva secta, cuando los primeros creyentes escudriñaron las Escrituras para comprender lo que estaba sucediendo y hallaron que Jesús era realmente el Mesías del anuncio profético²⁵⁰. La crucifixión de Jesús no representaba su rechazo por Dios, como podía haber pensado Saulo, el perseguidor (cf. Gál 3,13). Y “Cristo crucificado” no estaba en necia contradicción con el designio de Dios (1 Cor 1,22-25), sino que era verdaderamente la expresión del amor de Dios por los pecadores (Rom 5,8). Había que modificar, entonces, el concepto tradicional de la mesianidad, puesto que Jesús era Mesías, y lo que le había sucedido mostraba lo que implicaba su condición de tal, como ahora se podía entender también por el testimonio la Escritura (2 Cor 5,16-21).

c. Dios resucitó a Jesús de entre los muertos (Rom 10,9)

Es igualmente claro que un aspecto central de la predicación de Pablo era que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos. Como ya hemos indicado, este era el otro punto principal contenido en las diversas fórmulas kerigmáticas y confesionales que Pablo refleja regularmente en sus cartas²⁵¹. Lo que distinguía a Pablo y sus convertidos era la fe en “el que resucitó a Jesús, nuestro Señor, de entre los muertos” (Rom 4,24-25). La conversión era una clase de muerte que los había liberado para “pertener a otro, al que fue resucitado de entre los muertos” (7,4). La fe salvífica que correspondía confesar en el bautismo era que “Dios lo había resucitado de entre los muertos” (10,9). Cristo debía ser predicado como “resucitado de entre los muertos”, ya que sin esa resurrección sería vana la fe (1 Cor 15,12.17). La conversión de los tesalonicenses “para esperar a su Hijo [de Dios] que ha de venir del cielo” suponía que Dios lo había re-

²⁴⁹ Véase § 21.4e, *supra*, ¡incluyendo la probabilidad de la innovación helenista (§ 24.9c)! Es notable que la llamada de Pablo a la unidad en Corinto (§ 32.5b, *infra*) estuviera basada en su predicación de Cristo crucificado (1 Cor 1,10-25; véase también Wilckens, *Theologie* 1/3, 70-79).

²⁵⁰ Cf. *supra*, § 23.4b.

²⁵¹ Véase § 21.4e, *supra*.

sucitado de entre los muertos (1 Tes 1,9-10) y que ellos creían que “Jesús murió y resucitó” (4,15)²⁵².

Aquí de nuevo debemos recordar que, desde la perspectiva de casi dos mil años después, es difícil apreciar la naturaleza radical de esa afirmación y sus corolarios. Porque implicaba que los acontecimientos del “fin de los días” ya estaban en marcha, que ya se había iniciado la culminación de la historia²⁵³. Esta es claramente la presuposición de Pablo al ampliar la fórmula “se entregó a sí mismo por nuestros pecados” en la declaración inicial de Gálatas: el Señor Jesucristo “se entregó a sí mismo por nuestros pecados, para librarnos de este mundo perverso” (Gál 1,4)²⁵⁴. Asimismo, en su epílogo a la misma carta, donde rechaza la controversia sobre si los creyentes gentiles deben circuncidarse a fin de completar su conversión: “Nada cuenta, ni la circuncisión ni la incircuncisión, sino una creación nueva” (6,15)²⁵⁵. Aún más explícitamente en 2 Cor 5,17: “todo el que está en Cristo es una nueva creación; lo viejo ha pasado; mirad, lo nuevo está aconteciendo”²⁵⁶. De un modo nítido se refleja aquí la nueva perspectiva desde la que los convertidos contemplaban la realidad; veían todo con nuevos ojos; ahora enfocaban las cosas desde otro ángulo, el del plan apocalíptico de Dios, y las veían en curso de realización²⁵⁷. No era solo que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos, sino que la resurrección de Jesús constituía el eje sobre el que giraba todo el plan de Dios para su pueblo y su creación. ¡La resurrección de Jesús significaba una creación nueva!²⁵⁸

d. Jesús es Señor (Rom 10,9)

Estrechamente ligada a la fe en que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos estaba la creencia de que además lo había exaltado a su

²⁵² Becker opina que la predicación misionera de Pablo en Tesalónica no había abordado el tema de la resurrección (*Paul*, 141, 144-145), pero es antigua la idea de la resurrección como el comienzo (“las primicias”) de la resurrección general (véase § 23.4a, *supra*).

²⁵³ Sobre estas frases, véase *Jesús recordado*, § 12.3b; también § 23.4a, *supra*.

²⁵⁴ Véase Martyn, *Galatians*, 97-105.

²⁵⁵ *Ibid.*, 565 n. 64 y 570-74.

²⁵⁶ Consideraciones sobre la tradición y detalles en Furnish, *2 Corinthians*, 314-316; Harris, *2 Corinthians*, 432-434.

²⁵⁷ Esto, recordemos, es similar a la tensión entre presente y futuro en el discurso de Jesús sobre el reino de Dios (*Jesús recordado*, § 12).

²⁵⁸ “La enorme e inquietante transmutación del judaísmo farisaico en judaísmo cristiano [*sic*] fue la proclamación de que la resurrección general había ya empezado al resucitar Dios a Jesús de entre los muertos” (Crossan / Reed, *Paul*, 173).

diestra como “Señor”. Pablo coincidía en esto plenamente con las deducciones extraídas de Sal 110,1 por los primeros cristianos²⁵⁹. Pero la condición de Señor atribuida a Cristo era aún más central en Pablo²⁶⁰ y debió de figurar en su predicación como una parte prominente. De hecho, él resumió esa predicación precisamente con estas palabras: “predicamos a Jesucristo como Señor” (2 Cor 4,5), además de describir a los creyentes de cualquier lugar como “los que invocan el nombre del Señor Jesucristo” (1 Cor 1,2; Rom 10,12-14). Y la confesión (probablemente bautismal) de Rom 10,9 consiste precisamente en la afirmación verbal de que “Jesús es Señor”²⁶¹. Es la confesión, con su reconocimiento implícito de sumisión y obediencia al así confesado, lo que da consistencia a la interpretación que probablemente ya se hacía del bautismo como entrega de sí mismo por parte del neófito: “Jesús es Señor” = me entrego a Jesús, reconociéndolo como mi Señor²⁶². Este acto y confesión eran seguramente la razón de las frecuentes exhortaciones de Pablo a pensar y actuar “en el Señor”. Después de la confesión bautismal, es lógico que se instase a los bautizados a vivir en coherencia con el compromiso contraído (cf., por ejemplo, Rom 6,17-18)²⁶³.

¿Implicaba la confesión de Jesús como Señor que Pablo adoraba a Jesús como Dios y esperaba que sus convertidos hiciesen lo mismo (cf. Jn 20,28)? No es esta una pregunta a la que se pueda responder con un simple “sí” o “no”. Ciertamente Pablo no dudaba en utilizar, en referencia a Jesús, textos que hablaban de Yahvé; señalemos particularmente el uso del texto intensamente monoteísta Is 45,23 en el conocimiento universal anticipado del señorío de Cristo (Flp 2,11)²⁶⁴, y el modo sorprendente en que Pablo parece incorporar a Cristo a la *Shemá* de Israel (Dt 6,4) en 1 Cor 8,6²⁶⁵. Lo que no está claro es la medida en la que Pablo concebía al Jesús exaltado compartiendo la divinidad de Dios, aparte de la simple(!) condición de Señor²⁶⁶. Igualmente notables son sus bastante frecuentes referencias a Dios como “el *Dios* y Padre de nuestro *Señor* Jesucristo”²⁶⁷, así como

²⁵⁹ Cf. *supra*, § 23.4d.

²⁶⁰ Véase mi *Theology of Paul*, § 10.4.

²⁶¹ Cf. *supra*, § 21 n. 211.

²⁶² *Theology of Paul*, 398 n. 45.

²⁶³ Cf. § 29.7i, *infra*.

²⁶⁴ Véase también Rom 10,13 (con cita de Jl 2,32).

²⁶⁵ Véase G. D. Fee, *Pauline Christologie: An Exegetical-Theological Study* (Peabody: Hendrickson, 2007), cap. 15 y § 32 n. 272, *infra*.

²⁶⁶ Véase *supra*, § 23 n. 242.

²⁶⁷ Rom 15,6; 2 Cor 1,3; 11,31; Col 1,3; también Ef 1,3.17.

su desarrollo más explícito de la relación entre Dios y el Cristo exaltado en 1 Cor 15,24-28²⁶⁸. Es cierto que Pablo describió a los cristianos como “los que invocan el nombre del Señor” (1 Cor 1,2), invocó él mismo a Cristo (1 Cor 16,22), imploró su ayuda en oración (2 Cor 12,8) y no dudó en unir a Dios Padre y al Señor Jesucristo en su bendición²⁶⁹. Pero también lo es que Pablo nunca dirige a Cristo su acción de gracias (*eucharisteō*, *eucharistia*), ni sus peticiones normales (*deomai*, *deēsís*); como tampoco nunca “alaba” (*doxazō*) a Cristo, le “sirve” (*latreuō*, *latreia*) culturalmente, ni lo “adora” (*proskyneō*)²⁷⁰. A veces, sin embargo, ofrece su acción de gracias o su oración a Dios “a través” de Cristo²⁷¹. Igualmente significativo, dado que su entera misión era constantemente criticada por los creyentes judíos más tradicionalistas, es que no parece que esos mismos creyentes encontrasen motivo de crítica en la cristología paulina relativa a Jesús como Señor, es decir, crítica porque ellos considerasen que la doctrina de Pablo cuestionaba la unidad de Dios y el exclusivo derecho de Dios a la adoración²⁷². Cuando Pablo, por su actitud frente a la Ley, era objeto de una hostilidad ostensible, aunque reflejada a través de creyentes judíos, habría

²⁶⁸ “Luego, el fin, cuando él entregue el reino a Dios Padre... Porque él debe reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies... Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea en todo” (1 Cor 15,24-28, NRSV).

²⁶⁹ Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; etc.; también 2 Cor 13,14 y 2 Tes 2,16.

²⁷⁰ *Eucharisteō*: Rom 1,8; 7,25; 14,6; 1 Cor 1,4, etc.; *eucharistia*: 1 Cor 14,16; 2 Cor 4,15; 9,11.12; etc.; *deomai*: Rom 1,10; 1 Tes 3,10; *deēsís*: Rom 10,1; 2 Cor 1,11; 9,13-14; etc.; *doxazō*: Rom 1,21; 3,7; 4,20; 11,36; 15,6.7.9; 1 Cor 6,20; 10,31, etc.; *latreuō*: Rom 1,9; Flp 3,3; *latreia*: Rom 12,1; *proskyneō*: 1 Cor 14,25. Véase § 23 n. 292, *supra*.

²⁷¹ Rom 1,8; 7,25; Col 3,17.

²⁷² Véase *Theology of Paul*, 252-260. Jossa considera que esto es “difícil de mantener” (*Jews or Christians?*, 94). Pero, en las tradiciones, la cuestión de las afirmaciones efectuadas respecto a Jesús como “blasfemo” solo se plantea en relación con la designación de Jesús como “el Hijo del hombre” (Mc 14,64 par.; véase *Jesús recordado*, 846-847, y, por implicación, Hch 7,55-57), un título que Pablo nunca aplica a Jesús. La pregunta con que da comienzo este párrafo encuentra una respuesta más favorable en Hurtado (*Lord Jesus Christ*; también “Paul’s Christology”, en Dunn (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul*, 185-198) y en Fee (*Pauline Christology*, cap. 11), si bien estos dos autores no dan la importancia debida a las observaciones que acabamos de efectuar (sobre la reserva de Pablo); véase § 23 n. 292, *supra*. La pregunta de si Pablo era “trinitario” o partía de “presupuestos trinitarios” es respondida positivamente por R. C. Fay y A. K. Gabriel, en S. E. Porter (ed.), *Paul and His Theology* (Leiden: Brill, 2006), 327-345 y 347-362. Fee prefiere hablar de las “implicaciones prototrinitarias” de tres pasajes “triádicos” (1 Cor 12,4-6; 2 Cor 13,13; Ef 4,4-6) (*Pauline Christology*, 591-593). Y Wilkens describe 1 Cor 12,4-6 como “el testimonio directo más temprano de la realidad trinitaria de Dios” (*Theologie* 1/3, 96).

resultado extraño que su cristología, de ser susceptible de alguna objeción seria, no hubiera sido atacada (más allá de lo que se desprende de 1 Cor 1,23 y Gál 3,13)²⁷³.

e. Esperar la venida de su Hijo de los cielos (1 Tes 1,10)

Las palabras con las que Pablo recuerda a los tesalonicenses cómo se convirtieron indican que él habló de la esperada parusía y de la tribulación y el juicio venideros²⁷⁴ en su predicación inicial en Tesalónica. Esto corroboraría la impresión de que algunos tesalonicenses habían deducido de la predicación de Pablo que “el día del Señor” no tardaría en llegar, con la consecuencia de que la muerte de algunos de los convertidos tesalonicenses antes de la venida de Cristo planteaba cuestiones inquietantes para los que esperaban estar todavía vivos en el momento de esa venida (4,13-18)²⁷⁵. Quizá la confusión, evidente en Tesalónica, en torno a este asunto persuadió a Pablo de que en adelante debía dar al tema menos relieve en su predicación. Porque no hay escritos paulinos donde la cuestión de la venida de Jesús sea tan prominente como en las dos cartas a los tesalonicenses²⁷⁶.

Por otro lado, ya hemos visto lo intensamente que la expectativa apocalíptica de Pablo siguió alimentando y sosteniendo su misión²⁷⁷, y que, naturalmente, su predicación tuvo que reflejarla en mayor o menor grado. El relativo silencio en sus cartas posteriores no debe, pues, llevarnos a deducir demasiado simplemente que Pablo cambió de pensamiento y de temas en su predicación después de sus experiencias de Tesalónica²⁷⁸.

²⁷³ Esto es en respuesta a Capes, “YHWH Texts and Monotheism in Paul’s Christology”, 133-134.

²⁷⁴ “Jesús, que nos rescata de la ira venidera” (1,10); “cuando estábamos con vosotros, ya os predecíamos que íbamos a sufrir tribulación/persecución” (3,4); “el Señor tomará venganza de todo esto, como ya os dijimos y os hemos seguido avisando” (4,6); cf. Hch 17,31. ¿Hubo en la predicación de Pablo la advertencia de que los creyentes tenían que soportar los “dolores de parto” de la nueva era (1 Tes 5,3) antes de que pudieran experimentar esta en su plenitud (véase mi *Theology of Paul*, § 18.5, e *infra*, § 31.6)?

²⁷⁵ Véase más al respecto en § 31.5, nn. 233 y 234, *infra*.

²⁷⁶ Cf. *Theology of Paul*, § 12, particularmente 313.

²⁷⁷ Véase *supra*, § 29.7c. El tema de la “ira” venidera está también muy presente en Romanos (2,5.8; 3,5; 4,15; 5,9; 9,22; 12,19).

²⁷⁸ Cf. *The Theology of Paul*, § 12.

f. Hemos creído en Cristo Jesús (Gál 2,16)

Lo que buscaba Pablo en los convertidos se resume en una sola palabra “fe”: el mensaje que él predicaba era “la palabra de la fe”²⁷⁹. Cristianos son “los que creen”²⁸⁰ o, más explícitamente, los que “creen/tienen fe en Cristo”²⁸¹, con el corolario de la adhesión a Jesús como Señor (en el bautismo). Que la fe en Cristo era aquella a la que característicamente exhortaba Pablo se hace explícito en Rom 10,14: “¿Cómo van a invocar a aquel [Jesús como Señor, 10,9.13] en quien no han creído? Y ¿cómo van a creer en aquel de quien no han oído?”.

Un aspecto interesante de la predicación de Pablo, y posiblemente de considerable importancia, es que lo que él pedía en su predicación era la respuesta de fe (en Cristo), con el corolario de adhesión a Jesús como Señor (en el bautismo). Típicamente, la predicación de Jesús y la descrita en Hechos llamaba al “arrepentimiento”²⁸². Pero este término y su concomitante “perdón” no figuran en los recuerdos expresados por Pablo de su predicación misionera²⁸³. La adecuada inferencia es que en su predicación no solía hablar de los pecados de sus oyentes, ni menos aún de alguna culpabilidad por la muerte de Jesús que pudiera atribuirles a ellos (o a “los judíos”)²⁸⁴. Su mensaje era más bien una invitación o llamada (*kalein*)²⁸⁵ a

²⁷⁹ Rom 10,8.14; 1 Cor 15,11; también Gál 1,23; véase § 20 n. 30, *infra*.

²⁸⁰ Especialmente Rom 1,16; 3,22; 10,4; 13,11; 15,13; 1 Cor 1,21; 3,5; 15,2; Ef 1,13 se refieren retrospectivamente al acontecimiento de la conversión. Respecto al nombre “fe” (*pistis*), véase en particular Rom 1,5.8.17; 3,28.30; 4,5-20; 5,1-2; 9,30.32; 10,6.17; 1 Cor 2,5; 15,14.17; Gál 3,7-26; Flp 3,9b; 1 Tes 3,2.7.

²⁸¹ Rom 9,33; 10,11.14; Gál-2,16; Flp 1,29; “en Dios”: Rom 4,5.24. La única expresión nominal totalmente equivalente a la verbal “creer en Cristo” es *pistis Christou*, que actualmente suele ser traducida como “(la) fe/fidelidad de Cristo” (cf. § 31 n. 352, *infra*). Pero, puesto que en los pasajes clave de Rom 3-4 y Gál 2-3 su función normal es explicar o especificar aquello a lo que la no especificada *pistis* (nota precedente) hace referencia (“¿fe en qué/quién?”), la interpretación obvia es la más tradicional: “fe en Cristo”. Véase *Theology of Paul*, § 14.8.

²⁸² Mt 11,21/Lc 10,13; Mt 12,41/Lc 11,32; Lc 13,3.5; 15,7.10; 16,30 (véase *Jesús recordado*, 571-575); Hch 2,38; 3,19.26; 14,15; 17,30; 26,20.

²⁸³ “Arrepentimiento” solo se encuentra en su argumento de Rom 2,4 y en sus recomendaciones pastorales de 2 Cor 7,9-10 y 12,21; “perdón” aparece solo en Col 1,14 y Ef 1,7; el verbo, solo en Rom 4,7 (una cita de Sal 32,1).

²⁸⁴ Compárese con los sermones de Hechos (cf. *supra*, § 23 n. 288).

²⁸⁵ *Kalein* (“invitar”, “llamar”) es un elemento importante en el entendimiento paulino de la función del Evangelio como el medio por el que fue realmente oída la llamada o invitación de Dios (Rom 4,17; 8,30; 9,12.24; 1 Cor 1,9; 7,15.17-24; Gál 1,6.15; 5,8.13; Ef 4,1.4; Col 3,15; 1 Tes 2,12; 4,7; 5,24; 2 Tes 2,14: “os ha llamado por medio de nuestro Evangelio”; 1 Tim 6,12; 2 Tim 1,9). Véase Chester, *Conversion at Corinth*, cap. 3.

aceptar lo que él les comunicaba²⁸⁶ y a creer y adherirse a aquel que era proclamado. El hincapié, podemos deducir, no era en la necesidad de perdón por lo que se había hecho en el pasado, sino en la conveniencia de aceptar la nueva posibilidad que se les había abierto con la muerte y resurrección de Jesús para una calidad de vida completamente nueva.

Esta inferencia puede ser matizada, claro está, por la fórmula “murió por nuestros pecados”, que seguramente heredó Pablo de sus predecesores helenistas²⁸⁷, y por su entendimiento de la muerte de Jesús “como ofrenda por el pecado” (Rom 8,3)²⁸⁸. La matización puede venir, no menos, de la repetida insistencia de Pablo en la necesidad de ser justificados (es decir, absueltos) por Dios (como en Rom 3,28; 4,25-5,1)²⁸⁹, de ser salvados de “esta perversa edad presente” (Gál 1,4), de reconciliarse con Dios (2 Cor 5,20-21) y de librarse del juicio de Dios por la impiedad humana²⁹⁰. También debemos señalar, por otro lado, que muchos de estos temas posteriores se refieren al futuro, a escapar a la ira de Dios como producto final de la salvación, no estando ya centrados en el momento inicial de la conversión. Y en todo caso, notablemente coherente con la predicación de Pablo y su definición de los cristianos como “creyentes” es que el principal llamamiento en su discurso evangelizador sea a la fe, a creer (en Cristo).

g. Recibiréis el Espíritu Santo

También notable es la promesa que, al parecer, hacía Pablo a los que daban una respuesta de fe. Merecedor de más atención de la que tradicionalmente ha recibido es el hecho de que cuando Pablo recuerda a sus oyentes cómo se convirtieron, el elemento más común de lo recordado es la recepción del Espíritu.

- No recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor, sino que recibisteis un Espíritu de hijos adoptivos (Rom 8,15).

²⁸⁶ “La fe viene de la audición (*akoē*), y la audición (*akoē*) a través de la Palabra de Dios” (Rom 10,17); véase Moo, *Romans*, 665-666 n. 27. Nótese también Gál 3,2.5 (ex *akoēs pisteōs*): “de oír con fe” (véase mi *Galatians*, 286-289). Esta última frase está claramente relacionada con *hypakoē pisteos*, “la obediencia de fe”, que el evangelio de Pablo buscaba inculcar (Rom 1,5); véase mi *Romans*, 17, y el útil estudio de Moo, *Romans*, 51-53.

²⁸⁷ Véase *supra*, § 24.9c.

²⁸⁸ Véase mi *Romans*, 422, y *Theology of Paul*, § 9.

²⁸⁹ Solo hay que recordar § 27.5; aunque debemos recordar también la insistencia de Pablo en que la justificación era por la fe (solamente).

²⁹⁰ Rom 1.18; 2.5.8; 3.5; 5.9-10; Col 3.6; 1 Tes 1.10; 5.9. En 1 Tes 4.6, Pablo recuerda a los tesalonicenses sus anteriores advertencias al respecto.

- No hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios (1 Cor 2,12).
- En un solo Espíritu fuisteis todos bautizados... y todos fuisteis penetrados del solo Espíritu (1 Cor 12,13).
- Dios nos ha ungido y nos ha marcado con su sello y dado en garantía el Espíritu en nuestros corazones (2 Cor 1,21-22).
- A la vista está que sois una carta de Cristo entregada por nosotros, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo (2 Cor 3,3).
- ¿Recibisteis el Espíritu por las obras de la Ley, o por escuchar con fe?... Habiendo comenzado con el Espíritu, ¿termináis ahora en carne? (Gál 3,2-3).
- La prueba de que sois hijos es que Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: “¡Abba! ¡Padre!” (Gál 4,6).
- Recibisteis la palabra con gozo inspirado por el Espíritu Santo (1 Tes 1,6).
- Dios es “quien os hace don del Espíritu Santo” (1 Tes 4,8)²⁹¹.

Conviene señalar asimismo que Pablo, en lo más próximo a una definición que él ofrece del cristiano, subraya sobre todo la recepción del Espíritu por el creyente: “Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, es que no pertenece a Cristo”; “quienes se dejan guiar por el Espíritu, esos son Hijos de Dios” (Rom 8,9.14)²⁹².

²⁹¹ El lenguaje refleja Ez 36,27 y 37,14 de los LXX.

²⁹² El reconocimiento de este punto fue una de las percepciones que constituyeron mi anterior estudio del cristianismo primitivo (*Baptism in the Holy Spirit*, 149-150); véase mi *Theology of Paul*, § 16. F. W. Horn, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), minimiza la realidad histórica de aquellas experiencias del Espíritu (61-62, 77-90, 113-114, 201-206), pero véase la justificada protesta de V. Rabens, “The Development of Pauline Pneumatology”, *BZ* 43 (1999), 161-79; también A. J. M. Wedderburn, “Pauline Pneumatology and Pauline Theology”, en Stanton *et al.* (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins*, 144-156; y, en conjunto, G. D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1994); véase asimismo R. Jewett, “The Question of the ‘Apportioned Spirit’ in Paul’s Letters: Romans as a Case Study”, en Stanton *et al.* (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins*, 193-206. En el mismo volumen, J. M. G. Barclay, “*Pneumatikos* in the Social Dialect of Pauline Christianity” (157-167), señala que “designar como *pneuma* la experiencia personal de la esencia divina era algo de lo más inusitado en la antigüedad dentro del ámbito de la lengua griega, salvo en el judaísmo... Pablo emplea *pneumatikos* para referirse a una realidad hasta entonces no atestiguada porque describe una realidad considerada totalmente sin precedente” (160-165). “El temor, incluso pánico, al ‘entusiasmo’ y a toda *theologia gloriae* que caracteriza a muchos teólogos protestantes, le era desconocido a Pablo, porque no le importaba su propia gloria, sino la de Cristo” (Luz, “Paul as Mystic”, 141).

Este centrarse en el don del Espíritu y no en el perdón es el otro lado de la moneda del hincapié paulino en la fe y no en el arrepentimiento. Sin duda, merece una detenida reflexión el hecho de que Pablo se interese más por una nueva manera de vivir y de comunidad que por la añoranza del antiguo estilo de vida, más por vidas transformadas que por pecados perdonados. Pero tampoco hay que llevar demasiado lejos esta cuestión, porque en las exhortaciones de sus cartas él no vacila en recordar a las iglesias el elemento de “despojarse de” y “revestirse de” existente (Rom 13,12; Col 3,5-10). Sin embargo, el mayor énfasis parece haberlo puesto Pablo en la positiva elevación y ampliación de las vidas de los convertidos con la entrada del Espíritu en ellas. Así como la resurrección de Jesús fue la otra cara de su muerte, del mismo modo el “caminar en novedad de vida” era la otra cara del ser bautizado en la muerte de Cristo (Rom 6,3-4; 7,6)²⁹³.

h. La Cena del Señor

Es claro que entre las tradiciones que Pablo transmitió a sus nuevas iglesias estaba la institución de la Cena del Señor (1 Cor 11,23-26). Fue precisamente el papel desempeñado por ella en mantener ante la comunidad la centralidad de Cristo (mediante la comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo [10,16]) y de su muerte (mediante el anuncio de la muerte del Señor hasta que él venga [11,26]) lo que dio a la comida en común de la Iglesia su carácter distintivo frente a las comidas compartidas de otras instituciones y sociedades. Presumiblemente, fue Pablo quien estableció el modelo regular (semanal o mensual) de celebración de la Cena del Señor²⁹⁴.

i. Cómo vivir

Dadas las consideraciones de Pablo en Rom 6,3-4 y 7,6, podemos inferir inmediatamente que la instrucción de los interesados por el nuevo movimiento y de los que se preparaban para el bautismo incluía guías y exhortaciones éticas²⁹⁵. Esto implican también de los pasajes a los que nos

²⁹³ Sigo con mi insistencia de *Baptism* en que atribuir el Espíritu directamente —como hace, por ejemplo, Becker, *Paul*, 283 (“el bautismo en el nombre de Jesucristo era el acto de transmisión del Espíritu”)— da al bautismo un poder ejecutivo sobre el Espíritu que ningún autor neotestamentario habría considerado admisible.

²⁹⁴ Véase § 30.6b, *infra*.

²⁹⁵ Weiss, *Earliest Christianity*, 253-256. “Es relativamente claro que la instrucción inicial de Pablo debía de incluir alguna directriz sobre los ‘vicios’ que evitar y las ‘virtudes’ que cultivar” (Horrell, *Social Ethos*, 78-79).

hemos referido al final de § 29,7g, o textos como 1 Tes 4,1-8: “Según la enseñanza que recibisteis de nosotros sobre cómo vivir para agradar a Dios...”²⁹⁶; Gál 5,25: “Si vivimos en el Espíritu, caminemos en nuestra vida diaria bajo la guía del Espíritu”²⁹⁷; y Rom 8,13: “Si vivís según la carne, moriréis, pero si con el Espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis”²⁹⁸. Habiendo sido transferidos al señorío de Cristo, Pablo esperaba que sus convertidos vivieran en la “obediencia de fe” (Rom 1,5)²⁹⁹ a su nuevo Señor.

Gran parte de esas exhortaciones debía de conectar totalmente con la tradición ética judía. Se puede inferir objetivamente que, en las cartas de Pablo, el carácter de la parénesis estaba en continuidad con su enseñanza ética inicial. Esta incluiría la insistencia en la necesidad de evitar la idolatría y la impudicia sexual, como hemos visto³⁰⁰. Y, como veremos, la parénesis paulina refleja de modo regular temas en los que hacen hincapié las Escrituras y la sabiduría judías³⁰¹. Así tenemos afirmaciones de Pablo según las cuales la Ley es afianzada por medio de la fe (Rom 3,31), los que caminan en conformidad con el Espíritu cumplen la Ley (8,4) y la cumple también quien ama al prójimo (Gál 5,14). Un tanto curiosa –y contradictoria para algunos– es la igual insistencia de Pablo en que el precepto de la circuncisión ya no cuenta para nada y que lo que importa es cumplir los mandamientos de Dios (1 Cor 7,19)³⁰².

Como ya hemos indicado, una gran parte de la tradición pasó a las iglesias a través del apóstol fundador, para formar un acervo del que pudieran servirse los maestros locales, seguramente consistente en tradiciones

²⁹⁶ “Esta pulida declaración, expresada en términos rabínicos (‘enseñanza’, ‘recibisteis’, ‘caminar’...), sugiere una práctica consolidada en la fundación de iglesias” (Barnett, *Birth*, 46). Véase Lührmann, “The Beginnings of the Church at Thessalonica”, en D. L. Balch *et al.* (eds.), *Greeks, Romans and Christians*, A. J. Malherbe Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1990), 237-249; 1 Tes 4,1-12 “indica que ‘cómo vivir para agradar a Dios’ había sido parte de la predicación inicial de Pablo en Tesalónica” (249).

²⁹⁷ Traducción de Martyn (*Galatians*, 541).

²⁹⁸ Véase también Rom 8,3-4; Gál 3,3; 5,16; 6,8; asimismo *Theology of Paul*, § 23.4.

²⁹⁹ Cf. n. 286, *supra*.

³⁰⁰ Cf. *supra*, § 27 n. 207.

³⁰¹ Véase *infra*, por ejemplo, § 33 n. 256, y § 34 n. 390; cf. Rom 2,6-13.

³⁰² Sobre el desconcierto causado por este último pasaje, véase, por ejemplo, Hagner, “Paul as a Jewish Believer”, 107-108, y los trabajos citados en mi *New Perspective on Paul* (2005), 48 n. 199, 50 n. 209, 77 n. 333, (2008) 52 n. 206, 54 n. 217, 85 n. 360. A la luz de estos pasajes, la declaración de que “puesto que Cristo ha venido, la Ley ya no está vigente” es demasiado general, pese a las matizaciones que él ofrece (112).

de la enseñanza de Jesús y, sin duda, relatos acerca de Jesús mismo; se trataría, pues, de un depósito inicial de la tradición de Jesús³⁰³. Las primeras (ecos de la enseñanza de Jesús, sobre todo prominentes en las secciones éticas de las cartas paulinas)³⁰⁴ supuestamente estaban contenidas en las pocas referencias explícitas de Pablo a la tradición que él había transmitido (en la/como fundación de la nueva iglesia)³⁰⁵. Y los segundos (relatos sobre el mismo Jesús) están probablemente aludidos en pasajes como los siguientes:

- Rom 6,17: “el modelo de doctrina al que fuisteis entregados”³⁰⁶.
- Rom 15,1-3: Cristo, el modelo para “agradar al prójimo”.
- Gál 6,2: la idea paralela de ayudar a llevar la carga ajena y cumplir así “la ley de Cristo”.
- 1 Col 11,1: Pablo se presenta a sí mismo como modelo, por estar él modelado conforme a Cristo.
- Col 2,6: los colosenses deben conducirse de acuerdo con la tradición de Cristo Jesús Señor que recibieron (*parelabetē*).

Hay que tener aquí en cuenta el grado en el que el evangelio de Pablo era tanto prospectivo como retrospectivo respecto a la muerte y resurrección de Jesús. El mensaje de justificación que difundía Pablo miraba también a la justificación final³⁰⁷. La salvación que él predicaba era el resultado de un proceso, y la salvación acontecería (finalmente) el día de la ira³⁰⁸. Esperaba que la transformación de sus convertidos les condujese a una nueva vida moral³⁰⁹. Cabe suponer que estos temas no eran

³⁰³ Considero oportuno repetir aquí algo de lo ya dicho en § 21.4d y f, *supra*.

³⁰⁴ Véase, por ejemplo, Rom 12,14; 13,9; 16,19; 1 Cor 9,14; 13,2; Gál 5,14; Flp 4,6; 1 Tes 5,2.13.15.

³⁰⁵ 1 Cor 11,2; 2 Tes 2,15; 3,6. Hahn llega a la conclusión de que “la predicación y la teología del apóstol Pablo muestran una correspondencia sustancial con el mensaje de Jesús” (*Theologie I*, 329).

³⁰⁶ Hay discusión sobre el significado de la expresión *typon didachēs* (“modelo de doctrina”), pero *typos*, en el corpus paulino, está casi siempre conectado con una referencia personal, y es más fácil pensar en la entrega a una persona que a un código moral; véase mi *Romans*, 343-344.

³⁰⁷ Nótese la referencia al futuro (explícita o implícita) en la mayor parte de los textos en los que Pablo habla de “ser justificados”: Rom 2,13; 3,20.24.26.28.30; 4,5; 8,33; Gál 2,16.17; 3,8.11.24; también 5,5.

³⁰⁸ Particularmente Rom 5,9-10; 11,26; 1 Cor 3,15; 5,5; 10,33; 1 Tes 2,16; 2 Tes 2,10; es notable el presente de los verbos en 1 Cor 1,18; 15,2; 2 Cor 2,15. Similarmente el nombre, sobre todo en Rom 1,16; 13,11; 2 Cor 7,10; Flp 1,19; 1 Tes 5,8-9; 2 Tes 2,13.

³⁰⁹ Por ejemplo, Rom 6,4.19; 7,6; 8,5-9; 1 Cor 6,9-11; 1 Tes 4,3-8.

ideas tardías en la enseñanza de Pablo, sino que desde el principio sirvieron de estímulo para una conducta en conformidad con el Espíritu y orientada al juicio futuro con el retorno de Cristo³¹⁰. Igualmente en todo esto los “temerosos de Dios” percibirían dualidades (“ya” y “aún no”; gracia y obediencia de fe) que les eran ya familiares, lo cual les facilitaría una mayor apertura a la recomendación típicamente cristiana de una obediencia de fe posibilitada por la existencia “en Cristo” habitados por el Espíritu³¹¹.

Para evitar cualquier malentendido, repito: no hay base para concluir que los aspectos recién destacados proporcionen alguna clase de estructura o esquema de la predicación misionera de Pablo. Pero las alusiones a lo que él había predicado, a cómo habían sido convertidos los destinatarios de sus cartas, a lo que ellos creían y experimentaban son tan numerosas y con frecuencia tan explícitas que dejan poco espacio para dudar de que ese predicar, creer y experimentar formaban un vínculo entre los convertidos en la misión paulina/gentil y podían ser presupuestos por Pablo incluso cuando escribía a iglesias que él nunca había visitado (Colosas y Roma).

29.8 Pastor de almas y autor de epístolas

Tendemos a representarnos a Pablo como el gran misionero que llevó el Evangelio a Europa y que su capacidad de ganar tan numerosos gentiles para la nueva fe inclinó el joven árbol del cristianismo en la dirección de su mayor desarrollo. Y no es una mala imagen: ya hemos señalado que el propósito de Pablo era “predicar el Evangelio allí donde el nombre de Cristo no era aún conocido” (Rom 15,20). Pero dedicó igual o más cantidad de tiempo y energías a *pastorear* las iglesias cuyos cimientos había él echado, cuidando a sus pequeñas comunidades de los peligros de la infancia y los traumas de la juventud³¹². Esto lo sabemos por sus cartas. En la lista de sus trabajos, penalidades, peligros de muerte y maltratos sufridos de 2 Cor 11,23-28, la culminación está en “la presión diaria: mi preocupación por todas las iglesias” (11,28)³¹³. Apoyaba constantemente

³¹⁰ Rom 2,6-13; 14,10-12; 1 Cor 3,10-17; 2 Cor 5,10; Gál 6,8.

³¹¹ Véase mi *New Perspective on Paul* (2005) 67-88, (2008) 75-97.

³¹² Se ha prestado una atención más bien escasa a esta cuestión, pero véase E. Best, *Paul and His Converts* (Edimburgo: Clark, 1988).

³¹³ En lo tocante a la “presión”, Furnish pone como ejemplo preguntas planteadas a Pablo, implícitas en algunos textos (por ejemplo, 1 Tes 4,13-5,11; 1 Cor 7,8.11.12),

a sus jóvenes iglesias con sus oraciones³¹⁴, no como una simple conveni-
ción epistolar, sino como expresión de hondo compromiso personal y pre-
ocupación por ellas³¹⁵. Y, como ya hemos observado, las epístolas no tienen
un propósito directamente evangelizador; son más bien como manuales de
instrucciones que se ocupan sobre todo de cuestiones y problemas frecuen-
tes en las iglesias paulinas, y que los abordan tanto teológicamente como
desde un punto de vista práctico. Es el Pablo pastor y maestro el que se nos
muestra en sus cartas. Sin ellas, disponiendo tan solo de lo referido por Lu-
cas sobre la misión de Pablo, tendríamos una idea muy incompleta y su-
perficial de esa misión y no comprenderíamos por qué dejó él tan gigan-
tesca huella en el carácter y en la historia del cristianismo.

A su debido tiempo examinaremos detenidamente cada una de las car-
tas paulinas. De momento, sin embargo, son oportunas algunas breves re-
flexiones sobre determinados aspectos de ellas, porque nos ayudarán en
nuestro análisis cuando las estudiemos una por una³¹⁶.

y la organización de determinados proyectos, como la colecta (1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8-9; Rom 15,25-28); “la *preocupación* haría referencia a la que sentía Pablo especial-
mente por las comunidades de las que estaba separado, en el temor de que sus con-
vertidos se volvieran tibios o incluso abandonasen el Evangelio que él les había predi-
cado” (cf., por ejemplo, Gál 1,6-9; 3,1-5; 4,14-20) (2 *Corinthians*, 537-538). En 2
Cor 2,3-4 encontramos un buen ejemplo de la inquietud (*synochē*) que Pablo experi-
mentaba con respecto a la iglesia corintia.

³¹⁴ Rom 1,9-10; 1 Cor 1,4; Flp 1,3-4; Col 1,3; 1 Tes 1,2-3; 2,13; 2 Tes 1,3,11;
2,13; Flm 4; Ef. 1,16.

³¹⁵ “Tanto os queríamos que ansiábamos entregaros no solo el Evangelio de Dios,
sino también nuestras propias vidas. A tal punto llegaba nuestro amor por vosotros”
(1 Tes 2,8); “alejados temporalmente de vosotros –alejados por la distancia, que no
por el cariño–, hemos deseado ardientemente veros cuanto antes” (2,17); “ahora co-
menzamos a vivir de nuevo, al saber que vosotros os mantenéis fieles al Señor” (3,8);
“día y noche rogamos a Dios con insistencia que nos conceda veros personalmente
para completar lo que aún falta a vuestra fe” (3,10).

³¹⁶ Las últimas décadas del siglo XX conocieron una explosión de interés por la
práctica y el carácter del género epistolar en el mundo antiguo; véase en particular
G. J. Bahr, “Paul and Letter Writing in the First Century”: *CBQ* 28 (1966) 465-
477; W. G. Doty, *Letters in Primitive Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1973); S. K.
Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Filadelfia: Westminster, 1986);
J. L. White, *Light from Ancient Letters* (Filadelfia: Fortress, 1986); Aune, *New Testa-
ment*, 158-225; A. J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorist* (SBLBS; Atlanta: Scho-
lars, 1988); H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early
Christian Texts* (New Haven: Yale University, 1995), 36-37; J. Murphy-O'Connor,
Paul the Letter-Writer: His Options, His Skills (Collegeville: Liturgical, 1995); Lon-
genecker, *Galatians*, c-cxix; H.-J. Klauck, *Ancient Letters and the New Testament*
(1998; Waco: Baylor University, 2006); M. L. Stirewalt, *Paul: The Letter Writer*
(Grand Rapids: Eerdmans, 2003); E. R. Richards, *Paul and First-Century Letter Writing*
(Downers Grove: InterVarsity, 2004).

a. *Función y finalidad de la carta*

La carta tenía (y tiene) una función sustitutiva del encuentro personal; también de enlace entre un diálogo directo mantenido en el pasado y de continuación prevista para el futuro³¹⁷. En el caso de Pablo, la conexión epistolar venía dictada obviamente por las grandes distancias entre él y los destinatarios, así como por los frecuentes retrasos en sus planes de viaje³¹⁸. Aun admitiendo lo que pudiera haber de retórica en esos pasajes, es claro que Pablo habría preferido tratar en persona las cuestiones a las que sus cartas hacían referencia. La validez de esta observación general debe ser matizada en alguna medida por lo que respecta a las relaciones de Pablo con la iglesia de Corinto, donde, por lo visto, las cosas se habían torcido en una visita (cf. 2 Cor 12,20-21) y donde, al parecer, una carta (2,4) y un intermediario (Tito [7,5-16]) podían obtener mejores resultados³¹⁹. El contraste entre su presencia personal y su presencia epistolar es algo de lo que Pablo se mostraba a veces agudamente consciente (1 Cor 5,3-5; 2 Cor 10,9-11).

Un corolario importante es que no debemos considerar que las cartas sustitúan la inmediatez de la relación directa y de la comunicación oral, como si hicieran prescindibles y redundantes la enseñanza y la parénesis expuestas antes, en los encuentros personales. Las cartas no constituyen una transición de la comunicación oral a la literaria. De lo contrario, podríamos haber esperado que incluyeran toda la predicación evangelizadora paulina y una exposición completa de la tradición (o tradiciones) que él transmitió al fundar una nueva iglesia. Podríamos haber esperado también encontrar cartas que compendiaran el mensaje de Pablo. Pero no las hay. El hecho de que la original comunicación oral paulina podamos deducirla solo por alusiones como las mencionadas en § 29.7, incluidos fragmentos de fórmulas kerigmáticas y confesionales y ecos de la tradición de Jesús, debería tomarse como prueba suficiente de que las cartas eran un suplemento para la predicación y enseñanza fundacional, no una sustitución de ella.

También es importante recordar que la gran mayoría de aquellos a los que estaban dirigidas las cartas *no* las leían. Probablemente los más no es-

³¹⁷ Esta es una noción muy antigua; véase, por ejemplo, Dory, *Letters*, 27 y n. 13. A menudo se cita el comentario de Séneca a su amigo Lucilio de que él prefería que sus cartas fueran "lo que sería mi conversación si tú y yo estuviéramos sentados en un mismo lugar o paseando juntos: espontánea y sencilla" (*Ep.*, 75.1-2, en Malherbe, *Ancient Epistolary Theorist*, 28-29).

³¹⁸ Rom 1,13; 15,22; 1 Cor 16,5-9; 2 Cor 1,8-2,13; 13,1-10; 1 Tes 2,18.

³¹⁹ Véase M. M. Mitchell, "New Testament Envoys in the Context of Greco-Roman Diplomatic and Epistolary Conventions: The Example of Timothy and Titus", *JBL* 111 (1992) 641-662.

taban lo suficientemente alfabetizados para hacerlo. Pero, por lo general, cada carta era leída en la comunidad correspondiente, y la mayor parte de los destinatarios llegaban a conocer el contenido mediante su audición. En suma, las cartas, en destino, pasarían a ser principalmente comunicación oral.

b. Las innovaciones introducidas por Pablo

Las epístolas paulinas eran genuinas cartas. Lo que en tiempos se consideró un tipo de griego especial ("griego bíblico") presente, entre otros escritos, en las epístolas de Pablo, ahora sabemos que era el griego demótico (popular o "vulgar") de la época³²⁰. Y ahora sabemos también, por muchos papiros epistolares que se han ido descubriendo desde la primera parte del siglo XX, cómo se escribían las cartas populares, en particular las convenciones del saludo inicial y de la despedida³²¹. Ello nos permite conocer hasta qué punto estaba familiarizado Pablo con esas convenciones y también en qué medida las adaptó y creó otras propias³²². Por ejemplo, la ordinaria carta griega comenzaba con "A *chairein* ("saluda") a B"; pues bien, Pablo cambió *chairein* por su palabra preferida *charis* ("gracia") y la completó con el característico saludo judío, *shalom* = *eirēnē* ("paz"): "Gracia y paz de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo"³²³. Similarmente, mientras que la típica carta, tras haber preguntado al principio por su salud al destinatario, terminaba expresándole el deseo de ella (*errōso*, *errōsthe*, "salud, adiós"), Pablo solía terminar con una fórmula que recordaba su saludo inicial: "La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros"³²⁴. Y la invitación "saludaos unos a otros con el beso santo" parece ser también característica³²⁵. Estas adaptaciones o, mejor, transformaciones en expresiones

³²⁰ Deissmann, *Light*, cap. 2. Para el debate sobre el juicio de Deissmann de que las epístolas paulinas no eran composiciones literarias, sino "verdaderas cartas" (*Light*, 234), véase, por ejemplo, Roetzel, *Paul*, 72-76.

³²¹ También en esto hay que reconocer a Deissmann el mayor mérito (*Light*, cap. 3), aunque muchos autores han estudiado las convenciones; cf., por ejemplo, Doty, *Letters*, 21-47; Longenecker, *Galatians*, cv-cix; Murphy-O'Connor, *Letter-Writer*, cap. 2; Roetzel, *Paul*, 81-92; Klauck, *Ancient Letters*, 11-25.

³²² A. J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians* (Filadelfia: Fortress, 1981), habla justificadamente de un "logro de Pablo al crear un producto literario nuevo y cristiano" (69).

³²³ Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gál 1,3; Flp 1,2; Col 1,2; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,2.

³²⁴ Rom 16,20; 1 Cor 16,23; 2 Cor 13,13; Gál 6,18; Flp 4,23; 1 Tes 5,28; 2 Tes 3,18.

³²⁵ Rom 16,16; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12; 1 Tes 5,26; también 1 Pe 5,14; Justino, *Apol.*, 1,65; véase Thrall, *2 Corinthians*, 912-14.

de su evangelio y teología, eran típicas de Pablo y de la perspectiva y las motivaciones que él trataba de inculcar en sus convertidos.

La principal innovación, sin embargo, estaba en el cuerpo de la carta. Digamos como mínimo que la cantidad (y el carácter) de lo que insertó Pablo entre el inicio y la conclusión del texto epistolar era completamente inusual para una "carta"³²⁶. El contenido se transformó de tal modo con respecto al modelo normal de carta como para plantear la cuestión de si en realidad cabe denominar "cartas" a esos escritos de Pablo. ¿No se les llamaría más apropiadamente "tratados" o "discursos"?³²⁷ En realidad, huelga tal debate ("una rosa con cualquier otro nombre..."), puesto que la cuestión es que Pablo modeló con arreglo a sus propias necesidades un medio de comunicación a distancia. Él no escribía según una determinada convención o forma literaria. La estructura y el contenido de sus cartas estaban determinados por los imperativos que él trataba de atender al escribir a sus iglesias.

Algo similar sucede con una cuestión que está conectada con la anterior y que concentra hoy día mucha atención: la *retórica* de las epístolas paulinas³²⁸. ¿Deben ser clasificadas conforme a los tipos clásicos de la retórica antigua (judicial [o forense], deliberativa [o consultiva], epidíctica [o panegírica])?³²⁹ La respuesta: probablemente, ¡no! Son, propiamente hablando, *sui generis*. Con esto no niego que Pablo conociese y aplicase diversos "trucos del oficio"³³⁰, pero sería erróneo suponer que escribía sus

³²⁶ "Las cartas de Pablo eran inusitadamente largas" (Richards, *Paul*, 163). Richards compara la extensión media de las cartas (contando el número de palabras) que nos son conocidas: papiros (87 palabras de media); Cicerón (295); Séneca (995); Pablo (2.495); "la iglesia de Roma, al recibir la primera carta de Pablo, seguramente se asombró más a causa de la extensión que del contenido" (164).

³²⁷ "La mayoría de los teóricos suponían que la carta de amistad era la norma y juzgaban, por tanto, que no se podía considerar como carta un tratado ni un diálogo" (Doty, *Letters*, 15).

³²⁸ Un útil examen del asunto es el de Murphy-O'Connor, *Letter-Writer*, 65-113; también el de F. W. Hughes, "The Rethoric of Letters", en K. DonFried / J. Beutler (eds.), *The Thessalonians Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 194-240. Indicio de la fascinación actual con los enfoques retóricos de las cartas de Pablo son los numerosos ensayos dedicados al tema, tanto en *The Tesselonian Debate* como en el volumen paralelo, Nanos (ed.), *Galatians Debate*.

³²⁹ Véase en especial G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1984), y Stowers, *Letter Writing*, segunda parte).

³³⁰ Es conocido el uso de la técnica de la "diatriba" en Romanos, y diversos estudios han mostrado la eficacia con la que Pablo emplea la retórica política en 1 Corintios; véase especialmente Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*; L. L. Welborn, *Politics and Rhetoric in the Corinthian Epistles* (Macon: Mercer University, 1997).

cartas guiándose por algún manual de retórica. Más bien, el desacuerdo entre los especialistas en esa materia viene a corroborar lo dicho: las epístolas son la respuesta espontánea de Pablo en el cuidado pastoral de sus iglesias y obedecían a su preocupación por las necesidades de aquellos grupos de creyentes³³¹.

Sin embargo, el hecho de que podamos hablar apropiadamente de retórica de las cartas paulinas es un nuevo recordatorio de que estaban destinadas sobre todo a ser comunicadas oralmente. Así como los retóricos intentaban convencer a sus auditorios con su habilidad y recursos discursivos, también Pablo intentaba persuadir con su bien decir a los oyentes de su mensaje y argumentos. El grado en el que él esperaba que sus cartas sirvieran en lugar de su presencia personal y su voz es perceptible en la fuerza afectiva que a menudo manifiestan.

c. Las cartas, trabajos en colaboración

Varias personas intervenían normalmente en la composición, escritura y entrega de las cartas paulinas.

En primer lugar, naturalmente, el propio *Pablo*. ¿Cómo desarrollaba esos escritos? Romanos, por ejemplo, parece un argumento estructurado con un cuidado extraordinario. ¿Compuso Pablo la carta en una sola sesión de trabajo? Seguramente, no; un documento tan extenso debió de requerir varias sesiones simplemente para su transcripción³³². ¿Lo escribió/dictó por partes? ¿Utilizó material preexistente?³³³ ¿Lo dictó según lo

³³¹ Véase, por ejemplo, la crítica del libro de Betz, *Galatians*, realizada por Longenecker, *Galatians*, cxi-cxiii. Roetzel indica las limitaciones del enfoque de las cartas de Pablo desde la perspectiva retórica (*Paul*, 76-81). B. W. Winter, "The Toppling of Favorinus and Paul by the Corinthians", en J. T. Fitzgerald *et al.* (eds.), *Early Christianity and Classical Culture*, A. J. Malherbe, Festschrift (NovTSupp 110; Leiden: Brill, 2003), 291-306, señala que la *Apología* de Favorino (Dión Crisóstomo, *Or.*, 37) no tiene ninguna "estructura" y "desafía un análisis crítico-formal" (300).

³³² Para una suposición bien fundamentada de cuánto tiempo llevaba la transcripción de cada una de las cartas de Pablo, véase Richards, *Paul*, 92, 165; y para los gastos correspondientes, 169. Para los materiales y procedimientos de escritura, cf. Klauck, *Ancient Letters*, 43-44.

³³³ Por ejemplo, la cadena de textos de Rom 3,10-18 difícilmente fue compuesta en la espontaneidad del momento (L. E. Keck, "The Function of Rom 3:10-18: Observations and Suggestions", en J. Jervell / W. A. Meeks [eds.], *God's Christ and His People*, N. A. Dahl Festschrift [Oslo: Universitetsforlaget, 1978], 141-157); y Rom 9-11 parece un trabajo muy pulido, que Pablo podría haber utilizado anteriormente en su enseñanza.

iba pensando³³⁴ o, más probablemente, tenía ya esbozado el argumento, en parte o en su totalidad, antes de emprender la composición formal, trabajando con notas o incluso con fragmentos ya desarrollados?³³⁵ Tenemos a continuación 1 Corintios, que nos hace imaginar a Pablo trabajando en una serie de argumentos, cuestiones y problemas que le han sido referidos por carta o a través de mensajeros enviados desde Corinto³³⁶. En cuanto a Gálatas, ciertamente parece una carta compuesta en el calor de la indignación y la ira, y cabe concebir que estuviera acabada en una sola sesión de trabajo. Pero aun en ella es evidente que Pablo pudo haber utilizado argumentos y exposiciones procedentes de reflexiones anteriores y, también, más de un borrador para la composición definitiva³³⁷. Y si hablamos de Filipenses, la famosa interrupción en medio de Flp 3,1 acaso se debió a la llegada de noticias a Pablo durante una pausa en el dictado o entre dos sesiones de trabajo³³⁸.

Luego estaban los *colaboradores o coautores*. Ya hemos indicado que Timoteo, Silas y Sóstenes son presentados (separadamente) como coautores en no menos de siete cartas paulinas (1 y 2 Corintios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses y Filemón)³³⁹. Su papel era, obviamente, más que hacer compañía a Pablo mientras este escribía sus cartas; si no, habrían sido mencionados solo en la lista de los que enviaban saludos al final de las cartas. Pero ¿en qué consistía su colaboración? ¿Discutía Pablo con Timoteo y Silas el contenido de las cartas en las que ellos figuraban como coautores? ¿Eran realmente tales, responsables de parte de la composición?³⁴⁰

³³⁴ Stirewalt encuentra varios indicios de pasajes improvisados (*Paul*, 20-23).

³³⁵ Los “pergaminos” de 2 Tim 4,13, a los que Pablo da más importancia que a los libros, probablemente eran cuadernos que contenían textos copiados de otras fuentes y materiales inéditos (notas, borradores, es decir, trabajos en proceso de elaboración) (Richards, *Paul*, 56-57; con referencia, en particular, a T. C. Skeat, “Especially the Parchments: A Note on 2 Timothy IV.13”: *JTS* 30 [1979] 172-177).

³³⁶ 1 Cor 1,11; 5,1; 7,1; 8,1; 12,1; 15,12.

³³⁷ Richards, *Paul*, 25. Véase también § 32, nn. 413-415, *infra*.

³³⁸ La prisión de Pablo (Flp 1,7.17), naturalmente, debió de suponer mayores restricciones y posiblemente más largas interrupciones entre los períodos en los que él podía dictar.

³³⁹ Como ya hemos indicado (cf. § 21 n. 188 y § 29 n. 209); véase Richards, *Paul*, 104, quien también señala que “la práctica de mencionar más de un remitente parece bastante rara” (34); similarmente, Murphy-O’Connor, *Letter-Writer*, 18 (también 19-34).

³⁴⁰ Murphy-O’Connor señala que el 74% de los caps. 2-9 de la segunda Carta a los Corintios está escrito en primera persona del plural y el 26% restante en primera persona del singular, de lo cual deduce que Timoteo debió de intervenir de modo más significativo en esos capítulos (*Paul*, 308-309).

Otros participantes en la producción de las cartas paulinas eran los *secretarios* o *amanuenses* a los que Pablo dictaba las cartas, como se hacía frecuentemente en la época³⁴¹. Conocemos el nombre de uno de esos amanuenses, “Tercio, que escribió la carta” a los Romanos (Rom 16,22). Y es claro por varias epístolas que Pablo tenía por costumbre tomar la pluma al amanuense al final de la carta para añadir una nota personal de su puño y letra³⁴²: “Mirad con qué letras tan grandes os escribo de mi propia mano” (Gál 6,11); “el saludo va de mi mano: Pablo”³⁴³; añadiendo en 2 Tes 3,17 “que es la firma en todas mis cartas; así escribo”. No se conoce exactamente el grado de participación del secretario en cada una de las epístolas paulinas. ¿Elaboraba el documento definitivo al dictado de Pablo? Un escriba bien preparado podía emplear una especie de taquigrafía³⁴⁴, pero ¿tenía Pablo medios para utilizar los servicios de un buen escriba? Quizá ese profesional fuera Tercio, un cristiano, el único entre los amanuenses de Pablo que nos ha dejado su nombre (Rom 16,22) como colaborador en el proyecto literario más ambicioso del apóstol. En otros casos, Pablo dependería de personas menos competentes —compañeros que hicieran de secretarios— y tendría que dictar de manera más pausada³⁴⁵. Cabe también la posibilidad de que Pablo facilitara al escriba las líneas generales de lo que deseaba decir y le dejase completarlo en sus propios términos y estilo³⁴⁶, aunque esto último parece incompatible con la consistencia de estilo y lenguaje que se percibe en la mayor parte de las epístolas. Pero si se añade un

³⁴¹ R. N. Longenecker, “Ancient Amanuenses and the Pauline Epistles”, en R. N. Longenecker / M. C. Tenney (eds.), *New Dimensions in New Testament Study* (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 281-297; Richards, *Secretary*; Klauck, *Ancient Letters*, 55-60. Murphy-O'Connor (*Letter-Writer*, 1-6) y Richards (*Paul*, 29) nos recuerdan qué materiales y habilidades necesitaba un secretario, aparte de la caligrafía.

³⁴² La práctica está ampliamente atestiguada en papiros epistolares; véase Deissmann, *Light*, 171-172; Richards, *Secretary*, 76-90; J. A. D. Weima, *Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closing* (JSNTS 101; Sheffield: JSOT, 1994), 45-50.

³⁴³ 1 Cor 16,21; Col 4,18; 2 Tes 3,17.

³⁴⁴ A menudo se cita la referencia de Séneca a “los símbolos de abreviación mediante los cuales se puede recoger en escritura incluso un discurso pronunciado rápidamente, permitiendo que la mano compita en rapidez con la lengua” (*Ep.*, 90.25). “La práctica estaba extendida en el Imperio” (Richards, *Paul*, 67-74, esp. 71; id., *Secretary*, 26-43; Murphy-O'Connor, *Letter Writer*, 8-13); “quizá podríamos imaginarlo recogiendo abreviadamente unas cuantas frases cada vez y luego copiándolas con letra normal mientras Pablo pensaba las frases siguientes” (Cranfield, *Romans*, 4).

³⁴⁵ Richards, *Paul*, 66-67.

³⁴⁶ Cicerón pedía a veces a Ático que escribiese en su nombre a tal o cual amigo suyo (*Atico*, 3.15; 11.2.5.7); véase Murphy-O'Connor, *Letter-Writer*, 13-16; Richards, *Paul*, 74-79.

coautor al secretario, o también si se supone que el coautor es el mismo escriba, entonces se tiene la explicación de la desigualdad de estilo (y contenido) que a veces se observa y que trae de cabeza a más de un especialista³⁴⁷. La estrechez de esas asociaciones en la composición epistolar paulina ha dado cierto peso a la idea de que Colosenses pudo haber sido escrita por Timoteo en nombre de Pablo³⁴⁸.

Por último, conviene recordar una vez más que quien entregaba cada carta era probablemente un *mensajero* (*angelos*), que la leía a la comunidad reunida³⁴⁹. Puesto que las palabras de la carta probablemente habían sido escritas sin espacios entre ellas y acaso con pocos o ningún signo de puntuación, el lector (o lectora³⁵⁰) de la carta habría tenido que preparar su lectura (¿o representación?) con cuidado³⁵¹. ¿Cómo dividir los vocablos? ¿Dónde hacer las pausas? ¿Con qué expresión leer las palabras?³⁵² Todo el que ha presenciado la lectura dramatizada de un texto sabe que hay en ella una dimensión interpretativa. ¿Debemos imaginar a Pablo aleccionando a su mensajero en esas lecturas, para asegurarse de que las palabras comunicasen los sentimientos que él deseaba transmitir, y quizá, ya durante el dictado, pensando en cómo debía ser leída la misiva?³⁵³ En otras palabras,

³⁴⁷ Enseguida viene a la mente el *puzzle* de 2 Cor 6,14–7,1.

³⁴⁸ Véase mi *Colossians and Philemon*, 38, con bibliografía en n. 47; e *infra*, § 34.6.

³⁴⁹ “Os conjuro por el Señor que esta carta sea leída a todos los hermanos” (1 Tes 5,27); para los posibles motivos de esa orden y de su intensidad, véase Malherbe, *Thessalonians*, 344-345. Véase también *NDIEC* VII, 26-47 sobre el envío de cartas privadas y sobre los emisarios de las epístolas de Pablo (51-56).

³⁵⁰ Recordemos que Febe fue probablemente portadora de la Carta a los Romanos (§ 29.6).

³⁵¹ Véase P. J. Achtemeier, “*Omne verbum sonat*: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity: *JBL* 109 (1990) 3-27; P. J. J. Borha, “The Verbal Art of the Pauline Letters: Rhetoric, Performance and Presence”, en S. E. Porter / T. H. Olbricht, *Rhetoric and the New Testament* (JSNTS 90; Sheffield: Sheffield Academy, 1993), 409-428; W. Dabourne, *Purpose and Cause in Pauline Exegesis* (SNTSMS 104; Cambridge: Cambridge University, 1999), cap. 8; W. Shiell, *Reading Acts: The Lector and the Early Christian Audience* (Leiden: Brill, 2004).

³⁵² “Aunque la misiva debía ser leída en voz alta como una carta del apóstol Pablo, el lector habría tenido que memorizar virtualmente el contenido para una transmisión exitosa” (R. Jewett, *Romans* [Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2007], 40).

³⁵³ Cf. R. F. Collins, “I Command That This Letter Be Read”: Writing as a Manner of Speaking”, en Donfried / Beutler (eds.), *The Thessalonians Debate*, 319-339. E. J. Epp, “New Testament Papyrus Manuscripts and Letter Carrying in Greco-Roman Times”, en B. A. Pearson *et al.* (eds.), *The Future of Early Christianity*, H. Koester Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1991), 35-36, cita un papiro en el que se dice que el portador puede expresarse en los sentimientos de la carta: “Para lo demás, por favor, escucha al portador de la presente; no es ajeno a nosotros” (46).

puesto que sus cartas raramente se leerían en privado, su lectura (en voz alta, a una asamblea) haría brillar el componente retórico tanto como si el propio Pablo hubiera estado presente y hablado a la concurrencia.

d. Conservación, frecuente lectura, copia y circulación de las cartas

No debemos imaginar que cada carta de Pablo era recibida, leída una vez y luego guardada definitivamente en algún arcón de la casa donde la comunidad tenía sus reuniones.

- ¿Hacia Pablo más de una copia de sus cartas o al menos de algunas? Eso habría estado de acuerdo con la práctica de la época³⁵⁴.
- Una sola carta podía ir dirigida a más de una comunidad de la misma ciudad o región³⁵⁵. ¿Era intención de Pablo que el portador la llevara a sucesivas reuniones?³⁵⁶ ¿O preveía que (después de la recepción inicial) se hicieran copias para uso de cada una de las comunidades locales?
- ¿Tenía previsto Pablo que cada carta dirigida a una iglesia se diera a conocer también a otras? Este fue ciertamente el caso de Colosenses³⁵⁷. Una vez más, se trataría de copias, no del preciado original³⁵⁸.
- No cabe suponer que se hacía una sola lectura de la carta en una comunidad y luego, sin más, era “archivada”. Por el contrario, podemos tener bastante certeza de que quienes tenían la responsabilidad de dirigir o de enseñar en las diferentes iglesias volvían una y otra

³⁵⁴ “En la antigüedad, los autores de cartas privadas solían guardar copias de ellas, aun cuando no vieran en esos escritos un particular mérito literario ni atribuyeran especial importancia a su asunto. Y, por supuesto, todavía más frecuente era que se copiasen y conservasen con cuidado las cartas de tipo didáctico o administrativo. La edición de colecciones epistolares era realizada casi siempre por el autor de las cartas o como encargo suyo, las más de las veces sobre copias que él conservaba. Una colección de las cartas paulinas habría sido indudablemente útil para Pablo y sus colaboradores” (Gamble, *Books and Readers*, 101). Véase Richards, *Paul*, 156-161, quien observa cómo va creciendo la opinión de que, en efecto, Pablo conservaba copias de la mayor parte de sus cartas, si no de todas (214-215 y n. 25).

³⁵⁵ La Carta a los Gálatas está dirigida “a todas las iglesias [plural] de Galacia” (Gál 1,2).

³⁵⁶ Richards argumenta que la referencia de Pablo a su propia letra en Gál 6,11 habría carecido de sentido si la comunidad hubiera tenido que leer de una copia.

³⁵⁷ “Cuando hayáis leído esta carta entre vosotros, aseguraos de que sea leída también en la iglesia de Laodicea y de leer vosotros la que de Laodicea os venga” (Col 4,16).

³⁵⁸ “Era frecuente compartir copias de cartas” (Richards, *Paul*, 158); véase Gamble, *Books and Readers*, 96-100.

vez sobre la carta, que acababa incorporándose al acervo de enseñanza y tradición con el que había sido constituida la comunidad³⁵⁹.

- Cualquiera que fuese la intención de Pablo sobre la cuestión, se puede suponer que pronto se hacían copias y así las cartas empezaban a tener una mayor circulación. Cuanto más valoradas eran las cartas de Pablo como material de enseñanza, más funcionaban como la tradición de Jesús y devenían propiedad común, primero de las iglesias locales y después de las otras fundaciones paulinas en la región³⁶⁰. Por ejemplo, algunos manuscritos prueban que Romanos pronto circuló más ampliamente en versiones que omitían los caps. 15–16 o solo el 16³⁶¹. A una deducción similar invitan las noticias ofrecidas por Clemente e Ignacio de Antioquía de que 1 Corintios era conocida tanto en Roma como en Asia Menor (y/o Siria) una generación o dos después de su composición³⁶².

En suma, el proceso que (probablemente) dos generaciones más tarde condujo a que en la segunda carta de Pedro las epístolas paulinas fueran designadas como “Escritura” (2 Pe 3,16) podría haber comenzado en realidad muy pronto. Con esto no quiero decir que la influencia de las cartas

³⁵⁹ Como observa Lindemann, si las cartas de Pablo muestran indicios de modificaciones y reelaboración es seguramente porque las comunidades a las que pertenecían las consideraban un importante componente de su tradición (*Paulus im ältesten Christentum*, 29).

³⁶⁰ A. Harnack, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus* (Leipzig: Hinrichs, 1926), estableció la opinión consensuada de que la colección de las epístolas paulinas se había realizado por primera vez en el último cuarto del siglo I; el intercambio de cartas del que se habla en 2 Col 4,16 fue un caso especial dado entre dos iglesias hermanas (7). Pero Richards, *Secretary*, 165 n. 169; id., *Paul*, 218, y D. Trobisch, *Paul's Letter Collection: Trading the Origins* (Minneapolis: Fortress, 1994), creen que el corpus paulino tuvo su origen en tiempos del mismo Pablo. “La colección de las cartas de Pablo empezó, como sostiene K. Aland basándose en su historia textual, en la época en la que fueron escritas, cuando algunas iglesias trataron de hacerse con copias de esos escritos recurriendo a las comunidades vecinas” (Ellis, *Making*, 296-297). Véase también Gamble, *Books and Readers*, 58-63; S. E. Porter, “When and How Was the Pauline Canon Compiled? An Assesment of Theories”, en S. E. Porter (ed.), *The Pauline Canon* (Leiden: Brill, 2004), 95-127. Véase *infra*, tomo III.

³⁶¹ Véase, por ejemplo, Fitzmyer, *Romans*, 49-50.

³⁶² Cf. A. F. Gregory / P. Foster, en A. Gregory / C. Tuckett (eds.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford: Oxford University, 2005), 144-148, 164-167. M. M. Mitchell, “The Letter of James as a Document of Paulinism?”, en R. L. Webb / J. S. Kloppenborg (eds.), *Reading James with New Eyes* (LNTS 342; Londres: Clark, 2007), 75-98, ve en la carta de Santiago indicios de que su autor conocía una colección de las cartas de Pablo, en la que de seguro figuraban 1 Corintios y Gálatas.

y de la doctrina contenida en ellas hubiera empezado a extenderse más o menos desde el principio, en oleadas siempre expansivas desde las iglesias destinatarias. Sabemos, por supuesto, que se han perdido algunas de las cartas de Pablo³⁶³. Quizá él no conservó una copia en esos casos, o no eran misivas tan valoradas, o no tenían interés más que para los destinatarios, o tal vez el proceso al que nos hemos referido antes quedó truncado (por extravío o destrucción de la carta) en una etapa muy temprana. Pero esas pérdidas, accidentales o deliberadas, no impiden la conclusión de que las restantes se han conservado porque eran muy estimadas, leídas, copiadas y difundidas.

En conjunto, la imagen que emerge de Pablo es la de alguien en la cúspide de una importante transición en la historia religiosa y cultural; un apóstol con un elevado concepto de sí mismo o, mejor, de su misión y del Evangelio que él se creía encargado de predicar a los gentiles; un hombre que, impulsado por la idea que le había sido inspirada, parecía dotado de tesón, energía y coraje sin límites; un luchador con una estrategia visionaria y lúcido en sus tácticas; un conductor de hombres, capaz de suscitar profunda lealtad y entrega en unos, y hostilidad y vituperio en otros; un evangelizador con un evangelio bien pensado y comunicado con poderoso impacto; un pastor cuyo ministerio estableció en muchos lugares un cristianismo hondamente cimentado, y cuyas cartas se convirtieron en manuales de instrucción y opúsculos teológicos que configuraron el futuro del nuevo movimiento como ninguna otra cosa en el siglo I. ¡Un segundo fundador del cristianismo, realmente!

³⁶³ Por lo menos, una anterior Carta a los Corintios (1 Cor 5,9) y la Carta a los Laodiceos (Col 4,14).

Capítulo 30

Las iglesias de Pablo

Durante su misión del Egeo, Pablo fundó con éxito varias iglesias. Conocemos por Hechos algo acerca de ellas, pero las mejores percepciones al respecto las obtenemos de las cartas paulinas, en particular de las dirigidas a las iglesias de Tesalónica, Corinto, Filipos y Colosas. Naturalmente, estas cartas las estudiaremos con cierto detenimiento en los capítulos subsiguientes (y también las cartas a Galacia y Roma, que probablemente escribió durante el mismo período). Pero antes de ponernos a examinar de cerca las cuestiones y los problemas que él abordó en esos escritos, conviene retroceder un poco para tener una visión más panorámica de lo que pudo entrañar el establecimiento de esas iglesias, lo que pudo significar para los recién convertidos devenir “iglesia” o “iglesia(s) de Dios”. ¿Dónde se reunían? ¿Cómo se relacionaban con la sinagoga o sinagogas locales, de las que al principio debían de proceder la mayoría de las incorporaciones (incluidas las de prosélitos y “temerosos de Dios”) al nuevo movimiento? ¿Cómo eran considerados por los de fuera?, ¿como una subsecta de la sinagoga, un culto religioso, un círculo a asociación o simplemente como un grupo de amigos que se reunían regularmente? ¿Cuál era su situación legal a ojos de las autoridades locales y de las romanas? ¿Cuál su composición social?; por ejemplo, ¿había entre ellos señores y esclavos, hombres y mujeres, y en pie de igualdad? ¿Cómo se organizaban?¹ Para obtener luz respecto a ese telón de fondo y contexto, es necesario, claro está, recurrir a las cartas que dirigió Pablo a las iglesias arriba mencionadas. Pero si logramos construir, por así decir, la infraestructura antes de examinar las distintas iglesias levantadas en ese ámbito, será mucho más fácil centrar la

¹ Preguntas como estas originaron el libro de R. L. Wilken *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven: Yale University, 1984).

atención en las cuestiones y situaciones específicas que ocasionaron cada una de las cartas, cuando estas sean objeto de nuestro escrutinio.

30.1 ¿Por qué “iglesia”?

Si hay en los escritos del NT un término que denote la existencia y el carácter del embrionario movimiento cristiano en los diversos lugares donde este llegó a establecerse, ese término es *ekklēsia*, “iglesia”². Como ya hemos indicado (§ 29.4d), *ekklēsia*, en lenguaje corriente, significaba simplemente una asamblea o reunión con un objeto de interés para las personas asistentes a ella. Este sentido tiene la palabra en Hch 19,32 y 40, y ocasionalmente en los LXX³. También se encuentra a veces en referencia a algunas asociaciones o reuniones de negocios en algunos círculos⁴. Pero se utilizaba sobre todo para designar el cuerpo de ciudadanos regularmente convocados a reunirse en asamblea legislativa⁵, como de nuevo vemos en Hch 19,40⁶. Su primer uso cristiano debió de ser para denotar una reunión sin más, quizá con el propósito de evitar el término *sinagōgē*, que también podía significar ese mismo tipo de reunión, pero que ya había llegado a ser demasiado identificado con la asamblea de los judíos, la sinagoga⁷. No es muy probable, sin embargo, que en el uso paulino el término tuviera —o le fuera encontrado— el sentido de una afirmación de que los pequeños grupos a los que hacía referencia debían considerarse como el cuerpo formalmente constituido de ciudadanos del lugar donde residían⁸ o del cielo⁹. El

² Estadística en § 20 n. 11.

³ BDAG, 303, cita 1 Re 19,20; 1 Mc 3,13; Eclo 26,5.

⁴ Meeks, *First Urban Christians*, 222 n. 24; Harland, *Associations*, 106, 182. Ejemplos de la aplicación de *ekklēsia* a asociaciones voluntarias y sus encuentros son ofrecidos por J. S. Kloppenborg, “Edwin Hatch, Churches and Collegia”, en B. H. McLean (ed.), *The Origins and Method*, J. C. Hurd Festschrift (JSNTS 86; Sheffield: JSOT, 1993), 212-238; R. S. Ascough, *Paul's Macedonian Associations* (WUNT 2.161; Tübinga: Mohr Siebeck, 2003), 74.

⁵ LSJ, 509; K. L. Schmidt, *TDNT* III, 513-514.

⁶ La *ekklēsia* de 19,39 es la *ennomos ekklēsia*, esto es, la “asamblea estatutaria”, diferente de la “reunión (*ekklēsia*) informal” de 19,32 y 40 (Fitzmyer, *Acts*, 600, 662); véase Barrett, *Acts* II, 938.

⁷ LSJ, 1692, con BDAG, 963; véase Schürer, *History* III, 90-91, 95-98.

⁸ Klauck también señala que *ekklēsia* se emplea raramente para las asociaciones y círculos (véase n. 4, *supra*) y comenta: “A esta manifiesta reserva en la terminología subyace una idea clara de la diferencia entre asociación privada y asamblea pública de ciudadanos” (*Religious Context*, 46).

⁹ Flp 3,20: “Nuestra ciudadanía (*politeuma*) está en el cielo”. El término *politeuma* era empleado frecuentemente con respecto a los ciudadanos de una localidad que vi-

hecho de que Pablo pueda hablar de *ekklēsiai* (plural) en una región¹⁰ y de distintas *ekklēsiai* (probablemente domésticas) en la misma ciudad¹¹ sugiere que el sentido corriente en el que se empleaba el término y en el que era entendido¹² era el de “reunión, asamblea”.

La mayor influencia, como ya hemos apuntado, fue la utilización por los LXX de la palabra *ekklēsia* para traducir *qahal Yahweh/Israel* (la “asamblea de Yahvé/Israel”), influencia que se percibe en la frecuente referencia de Pablo a la “iglesia (o iglesias) de Dios”¹³. Conviene señalar que este uso manifiesta también cierta impronta de las comunidades de lengua aramea y que *ekklēsia*, una vez más, se impuso como la traducción preferente de *qahal*¹⁴ sobre *synagōgē*¹⁵. La cuestión, por supuesto, es que la inspiración para el empleo del término *ekklēsia* era casi con seguridad más teológica que política¹⁶. El uso de Pablo no era exclusivo de él ni de su misión, como implica su referencia a “las iglesias de Judea”. Entrañaba no tanto la pretensión de ser una nueva entidad política como la afirmación de estar en continuidad directa con el Israel al que Dios llamó (*ek-kalein*) a ser su pueblo en el mundo. Aquí, una vez más, conviene notar el uso paulino del plural (“iglesias”): obviamente, para Pablo eran “iglesias” distintos grupos de personas que se reunían por separado en casas particulares o en locales

vían en el exilio; por ejemplo, existía en Pompeya la *politeuma* de frigios devotos de la Gran Madre (Harland, *Associations*, 35; véase Schürer, *History* III, 88-89; Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 77-78, 147-149), una realidad que se prestaba a obvia aplicación metafórica, como en Flp 3,20. Al igual que el término no dice nada sobre cómo debían conducirse los cristianos con respecto a sus responsabilidades cívicas, tampoco constituye una negación de que tuvieran esas responsabilidades (cf. Rom 13,7); la idea es de ciudadanía *en* el cielo, no de los cristianos como una colonia *del* cielo. Véase la excelente nota de Bockmuehl, *Philippians*, 233-234; también § 24 n. 273, *infra*.

¹⁰ 1 Cor 16,1 (Galacia); 16,19 (Asia); 2 Cor 8,1 (Macedonia); Gál 1,22 (Judea).

¹¹ Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Col 4,15; Flm 2. Hay un amplio acuerdo en que los saludos de Rom 16,14-15 van dirigidos a otras iglesias domésticas, además de a la que se reunía en casa de Prisca y Áquila (16,5); véase § 33 n. 55, *infra*.

¹² Stegemann / Stegemann, *Jesus Movement*, 263; véase *supra*, § 29.4d.

¹³ “La iglesia de Dios”: 1 Cor 1,1; 10,32; 11,22; 15,9; 2 Cor 1,1; Gál 1,13. “Las iglesias de Dios”: 1 Cor 11,16; 1 Tes 2,14; 2 Tes 1,4.

¹⁴ Véase § 20 n. 13, *supra*. Nótese que uno de los nombres con los que se designaba a sí misma la comunidad de Qumrán era *qahal el*, “asamblea de Dios” (1QM 4,10). Sobre la posibilidad de que Jesús hablase del *qahal Yahweh*, véase *Jesús recordado*, 587-588.

¹⁵ En los LXX, la traducción de *qahal* es *ekklēsia* sesenta y ocho veces y *synagōgē* treinta y seis; véase H.-J. Fabry, *TDOT* XII, 546-561; detalles en HR, 433 y 1309-1310. Cf. Hch 7,38.

¹⁶ Cf. J. Roloff, *ekklēsia*, *EDNT* I, 412; aunque véase también Stegemann / Stegemann, *Jesus Movement*, 262-264.

de una ciudad o región; la idea de “la Iglesia” como entidad nacional o universal aún no había recibido expresión¹⁷. Dondequiera que se reuniera (*syn-agein*) un grupo de creyentes en Jesús como Señor, allí estaba “la iglesia de Dios”.

Estas realidades básicas plantean de inmediato unas cuantas preguntas esenciales. Por ejemplo, ¿cómo se veían esas primitivas “iglesias” en relación con las “sinagogas”? Si realmente los primeros convertidos gentiles procedían sobre todo de las filas de los “temerosos de Dios”, es decir, de los gentiles ya insertos en el ambiente sinagogal (§ 29.5c), ¿cómo entendían ellos su transición desde adeptos de la “sinagoga” a miembros de la “iglesia”? Más importante en muchos aspectos es esta otra pregunta: ¿cómo veían esos *foráneos* las nuevas “iglesias”? Según lo que nos dice Lucas en Hechos, una “iglesia” estaba formada típicamente por gente que había abandonado la sinagoga. Esto es explícitamente así en dos ciudades en las que Pablo centraba su misión: Corinto (Hch 18,7) y Éfeso (19,9). ¿Era considerada esa “iglesia” un grupo rebelde, enfrentado a la dirección sinagogal, pero (en lo relativo a la situación formal) todavía dentro de la comunidad de procedencia? ¿Se veía dentro de ella la formación de la “iglesia” como un cisma, es decir, como un grupo constituido en rebeldía o alternativa a la sinagoga?¹⁸ La serie de interrogantes continúa de manera inmediata en la cuestión de la situación legal de estas nuevas “iglesias”, cuestión particularmente sensible por el recelo de las autoridades romanas con respecto a estos grupos¹⁹.

30.2 Iglesias domésticas: los indicios arqueológicos

Probablemente es innecesario señalar que cuando Pablo habla de que los creyentes corintios “se reúnen en iglesia” (1 Cor 11,18), no piensa en la “iglesia” como lugar, sino en las personas que se reúnen para *ser* iglesia.

¹⁷ Véase *Theology of Paul*, 537-540.

¹⁸ W. O. McCready, “*Ekklesia* and Voluntary Associations”, en J. S. Kloppenborg / S. G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (Londres: Routledge, 1996), 59-73, supone que los primeros creyentes podrían haber “seleccionado deliberadamente el término *ekklēsia* por ser diferente de uno contemporáneo generalmente asociado con el judaísmo” (63).

¹⁹ Véase *supra*, § 29 n. 133. “Los ciudadanos romanos en Corinto podrían haber sentido desconcierto ante una ‘religión’ que tenía esa ‘asamblea’ regular como principal característica. Seguramente, les sorprendería el uso del término político *ekklēsia* para una ‘asamblea’ que no correspondía a asociación alguna, sino que era de carácter religioso, aunque, sin embargo, no poseía ninguna imagen de su divinidad” (Winter, *Corinth*, 134).

Habida cuenta de las connotaciones posteriores que ha adquirido la palabra “iglesia” (señaladamente “templo cristiano”), podría ser menos confuso emplear términos como “comunidad”, “reunión”, “encuentro” o “asamblea”. Dicho esto, una importante cuestión es, naturalmente, ¿dónde se reunían los primeros cristianos en las ciudades de la misión del Egeo?

a. Los datos arqueológicos

La arqueología ha descubierto varios edificios de sinagogas que ya existían en el siglo I en Italia, Grecia y Asia Menor (en Ostia, puerto de Roma; en Stobi, Macedonia; en la isla de Delos, en el mar Egeo; en Priene, entre Éfeso y Mileto, y probablemente también en Sardis, Asia Menor)²⁰. Datos contenidos en inscripciones, aunque correspondientes a los tres primeros siglos, nos permiten identificar trece ciudades de Asia Menor donde se reunían judíos regularmente²¹. Así pues, podemos suponer que en muchos lugares se habían levantado estructuras que funcionaban como sinagogas, aunque sus características sinagogaes llegaran a perderse. La expansión de las comunidades judías de la diáspora fue tan extensa, y el modelo de “casas de oración” estaba ya tan establecido en el siglo I²², que cabe presumir la presencia de uno o más edificios sinagogaes, o casas privadas que sirvieran de sinagogas, allí donde había una comunidad considerablemente numerosa²³. Esta habría sido ciertamente la situación en varios lugares del Egeo donde se desarrolló la misión de Pablo²⁴.

¿Cómo eran, pues, los lugares en los que se reunían los primeros creyentes, cuando estos salieron del inmediato contexto de la sinagoga? La arqueología no ha descubierto ninguna estructura que pueda ser identifica-

²⁰ Detalles en Claussen, *Versammlung*, 191-206; planos de las sinagogas de Priene, Delos y Ostia, en *CHJ* III, 287-290; véase § 29 n. 175, *supra*.

²¹ Acomonia, Afrodiasias, Éfeso, Hierápolis, Laodicea, Mileto, Pérgamo, Filadelfia, Priene, Sardis, Esmirna, Teos y Tiatura (Harland, *Associations*, 34 y n. 7).

²² En *Jesús recordado*, 359 n. 226, señalo que Filón habla de “muchas *proseuchai* [casas de oración] en cada distrito de la ciudad” de Alejandría (*Legat.*, 132, 134, 137-138) y hago referencia a Schürer, *History* II, 425-426 n. 5, 439-440 n. 61, y *NDIEC* III, 121-122, para datos epigráficos de *proseuchai* en Egipto, Delos y otros lugares. Véase *NDIEC* III, 121-122; IV, 201-202; V, 148; *JIGRE*, 9, 13, 22, 24, 25, 27, 28, 117, 125, 126; Levinskaya, *BAFCS* V, 213-225.

²³ Véase § 29 n. 175, *supra*. “Los indicios permiten conjeturar que muchas sinagogas primitivas, si no todas, eran construcciones preexistentes, por lo general casas, adaptadas para esa función” (White, “Synagogues”, 34; *id.*, *The Social Origins of Christian Architecture*, 2 vols. [Harrisburg: Trinity Press International, 1997, 1997] I, 60-101).

²⁴ Cf. § 29.5b, *supra*.

da con seguridad como iglesia y que no sea posterior a un siglo o poco más después de Pablo. Por eso tenemos que suponer que esas reuniones se celebraban en casas particulares o en locales de mayor capacidad alquilados para la ocasión. Nada en nuestras fuentes indica que lo segundo coincidiera con la realidad en la mayor parte de los casos²⁵. El coste de los alquileres regulares no debía de estar al alcance de los pequeños grupos iniciales, aparte de que, en cualquier caso, las asociaciones locales difícilmente habrían admitido a otras sociedades en sus centros de reunión, y un similar rechazo habrían encontrado aquellos primeros cristianos en el templo del lugar. La única conclusión satisfactoria es que se reunían como iglesia en viviendas de miembros de la propia comunidad, siendo los más ricos y con casa más espaciosa los que regularmente diesen acogida a “toda la iglesia” en las distintas localidades²⁶. Apoyan esta deducción las distintas menciones de iglesias domésticas (*supra*, n. 11) y la referencia de Pablo a Cayo, “en cuya casa se reúne toda la iglesia” (supuestamente la de Corinto, puesto que desde allí escribió Pablo su Carta a los Romanos [Rom 16,23]²⁷). La expresión “toda la iglesia” podría ser una referencia hiperbólica a la hospitalidad de Cayo a todo cristiano de paso por Corinto, pero más probablemente alude a las ocasiones en que se reunían en su casa todos los creyentes locales (como en 1 Cor 11,20 y 14,23), a diferencia de las reuniones menos nutridas y más frecuentes(?) en viviendas menos espaciales²⁸.

¿Qué nos dice, entonces, la arqueología acerca de esas casas en las grandes ciudades que bordeaban el Egeo? Algunos lugares no ayudan en nada a arrojar luz sobre la cuestión. Por ejemplo, sobre las antiguas ciudades de Tesalónica en Macedonia y de Esmirna en Asia Menor, así como sobre la misma Roma imperial, se ha construido tanto que es muy poco lo que de ellas queda a la vista. Sin embargo, la decadencia económica y otras

²⁵ El alquiler de la escuela de Tirano en Éfeso (Hch 19,9-10) constituyó una excepción; véase *infra*, § 32 n. 91.

²⁶ Sobre la vivienda privada como lugar natural y habitual de conferencias y enseñanza en el mundo antiguo, véase S. K. Stowers, “Social Status, Public Speaking and Private Teaching: The Circumstances of Paul’s Preaching Activity”: *NovT* 26 (1984) 59-82 (especialmente 64-73).

²⁷ Keck cree que fue Cencreas el lugar de composición (*Romans*, 30), pero la mención en Rom 16,1 de “la iglesia de Cencreas” se entiende mejor como una referencia a otra iglesia, en contraste con “la iglesia” de 16,23 (es decir, la “iglesia de aquí”, del lugar desde donde iba a ser enviada la carta).

²⁸ Cf. mi *Romanos*, 910-911. Sobre las primeras iglesias domésticas, véase en particular H. J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1981); Gehring, *House Church*; sobre Rom 16,23, véase Klauck, 34; Gehring, 139, 158-159.

vicisitudes de lugares como Ostia, Corinto y Éfeso, por no hablar de Pompeya y Herculano, han dejado restos sustanciales, sobre los que todavía se está trabajando y que nos permiten obtener un buen conocimiento de los tipos de casas que había en aquellas ciudades y por aquella época. La atención se ha centrado habitualmente en las fincas más importantes, que ocupaban la mayor parte de una pequeña manzana de casas en la red urbana. Pero hay lugares (Ostia en particular) donde han quedado restos de edificios que siguen en pie por encima del primer piso y que nos dan una mejor idea de cómo eran las viviendas de una sola pieza o poco más en las casas de vecindad²⁹.

Nicholas Purcell resume bien la situación:

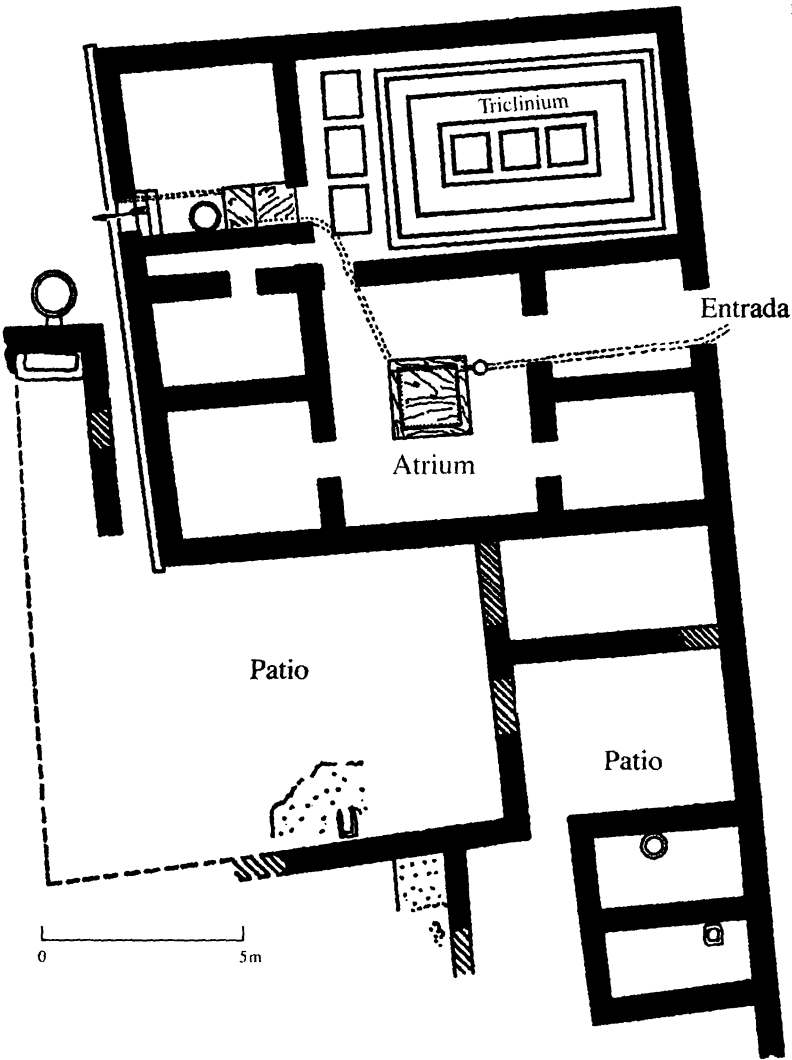
En la época imperial, las casas de vecindad de varios pisos, llamadas *insulae*, albergaban solo a una pequeña fracción de la población en Roma y en otras grandes ciudades. No siempre esos edificios eran de baja calidad; algunos estaban situados en zonas privilegiadas de las ciudades. Los había con *cenacula* (viviendas) suficientemente grandes y acogedoras, sobre todo en las plantas bajas..., y muchas personas de elevada posición no los consideraban indignos de ellas³⁰.

Juvenal ofrece en sus *Sátiras* (3.193-202) una viva descripción de las casas de mala calidad que, en la segunda mitad del siglo I, se construyeron con demasiada rapidez y demasiada altura por encargo de arrendadores ansiosos de obtener el máximo de renta:

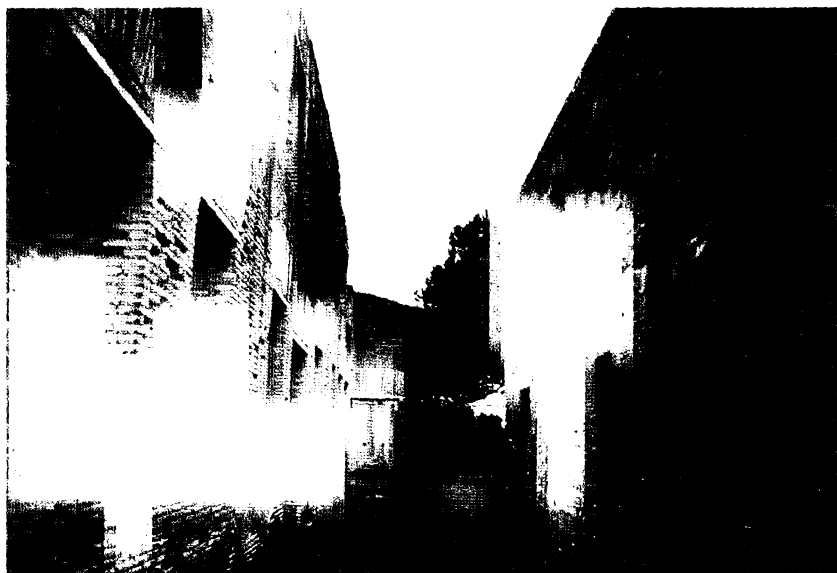
Vivimos en una ciudad en su mayor parte apuntalada con malas vigas y soportes; es así como nuestros caseros detienen el derrumbamiento de sus fincas. Cubriendo por encima las enormes grietas de la ruinosa construcción tratan de hacer creer a sus inquilinos que pueden dormir tranquilos, cuando todo el tiempo parece que la casa se va a venir abajo. Yo prefiero vivir donde

²⁹ El plano de la villa de Anaploga, en Corinto, es de B. Blue, "Acts and the House Church", *BAFCS* II, 119-222, quien ofrece numerosos cuadros y planos (193-222), entre ellos el de una casa de varios pisos (204). Véase también Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 154-158. Las fotos de Ostia fueron tomadas por mí mismo.

³⁰ *OCD* ³, 731-732. Véase también J. E. Packer, "Housing and Population in Imperial Ostia and Rome": *JRS* 57 (1967) 80-95. "Mientras que las viviendas de las plantas bajas podían ser muy espaciosas y tener como inquilinos a miembros de la clase dirigente, los pisos altos, las otras plantas, a medida que ganaban en altura, estaban cada vez más subdivididas y más densamente ocupadas. Los pisos superiores consistían solo en pequeñas *cellae* de madera, que se alquilaban por días" (Meggitt, *Poverty*, 63-64). Véase también Rapske, *Paul in Roman Custody*, 228-236; Schnabel, *Mission*, 593-597; C. Kunst, "Wohnen in der antiken Grosstadt. Zur sozialen Topographie Roms in der Kaiserzeit", en J. Zangenberg / M. Labahn (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City: Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome* (Londres: Clark, 2004), 2-19.



Plano de la villa romana de Anaploga, en Corinto.



Casas romanas de vecindad en Ostia.

los fuegos y pánicos a medianoche no son acontecimientos tan corrientes. Cuando el humo ya ha ascendido a tu cuarto del tercer piso (y estás todavía dormido), tu heroico vecino de abajo vocifera pidiendo agua mientras a toda prisa trata de ponerse a salvo. Si la alarma se da en el bajo, el que de seguro se achicharra es el inquilino que vive arriba, como en un palomar, sin nada más que las tejas entre él y la intemperie³¹.

b. Las iglesias del siglo primero, en cuanto a su dimensión

¿Qué deducciones podemos sacar sobre las iglesias que se reunían en viviendas que la literatura y la arqueología nos han revelado? Dado que probablemente en su mayoría los integrantes de los grupos de convertidos en cada ciudad eran analfabetos, y faltos de poder y de alcurnia (1 Cor 1,26), cabe suponer que también sus viviendas correspondían a la parte inferior de la escala. Por eso, si Purcell está en lo cierto, la mayor parte de aquellos cristianos vivirían en casas de vecindad, quizá varios pisos sobre el nivel de la calle³². Presumiblemente, algunas reuniones tenían lugar en cuartos de alquiler como los descritos o, al menos, en las viviendas grandes de la planta baja. En esa *oikos* (“casa”, según la traducción usual), una iglesia tendría que ser un grupo reducido, quizá de hasta doce personas. Esto ha inducido a algunos autores a buscar una denominación más precisa, proponiendo la expresión “iglesias apartamentales”³³. Si Purcell está en lo cierto, incluso los relativamente prósperos Áquila y Priscila no tendrían más que un piso amplio en la planta baja de una buena casa de vecindad, de modo que la iglesia que se reunía en su vivienda (Rom 16,5; 1 Cor 16,19) podría haber tenido solo entre quince y veinticinco miembros.

³¹ Según cita de S. Goodenough, *Citizens of Rome* (Londres: Hamlyn, 1979), 62.

³² Los esclavos, por supuesto, vivirían en las casas de sus amos, y posiblemente también algunos libertos; en cuanto a los artesanos, se alojarían en las mismas *tabernae* (tiendas) donde desarrollaban su actividad.

³³ R. Jewett lleva años insistiendo en que es más descriptiva la designación “iglesias apartamentales” para esas pequeñas comunidades que “iglesias domésticas” (en inglés “house churches”), puesto que esta podría hacer pensar en reuniones en casas grandes (como ciertas villas descubiertas en lugares como Pompeya y Corinto); véase su “Tenement Churches and Communal Meals in the Early Church”: *BR* 38 (1993) 23-43; *íd.*, *Romans*, 53-55, 64-66. Otros comentaristas no tienen en cuenta estos factores; por ejemplo, Schnelle solo imagina esos encuentros en viviendas espaciosas de gente acomodada (*Paul*, 155), y Gehring se pregunta si los pisitos de las casas de vecindad eran adecuados para reuniones, que a su entender debían de celebrarse en otros lugares; por ejemplo, en talleres (*House Church*, 146-151). Véase también D. G. Horrell, “Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre: *NTS* 50 (2004) 349-369.

Parece, de todas formas, que la mayor parte de los grupos urbanos de los primeros cristianos incluían al menos algunos miembros de buena posición³⁴. Y es probable que estos invitasen a los creyentes locales a reunirse en su espaciosa vivienda. Ya ha sido mencionado Gayo, de quien se recuerda el haber acogido en su casa “a toda la iglesia” de Corinto (Rom 16,23), haciendo posible que “la comunidad entera” se reuniera (*synerchesthai*) “en el mismo lugar” (*epi to auto*) (1 Cor 11,20; 14,23). Y la casa de Filemón podía acoger a varios invitados³⁵ y a algunos esclavos³⁶. En ese caso cabe pensar que los cristianos se reunían como iglesia en viviendas de mayor cabida, como la representada en el plano (villa de Anaploga), casas con atrio y triclinio (comedor), que ciertamente podían acoger grandes reuniones. Cómo de grandes, es cuestión debatida. Las mejores estimaciones llegan hasta una cincuentena de personas³⁷, aunque no está tan claro si de un número de asistentes tan considerable podía salir una reunión ordenada. ¿Se dividían en una o más salas? Cuando la iglesia se juntaba para una comida en común, no todos sus miembros podrían ser acomodados en el triclinio, hecho que quizá nos ayude a entender las disposiciones menos que satisfactorias con respecto a la única iglesia de cuyas reuniones habla Pablo (Corinto)³⁸. Ciertamente, el número de personas que podían tener razonable cabida en una de estas grandes casas no se puede calcular según los metros cuadrados, puesto que buena parte del espacio lo ocuparían muebles y también, posiblemente, estatuas o adornos³⁹.

Lo que resulta de todo esto es que en la mayor parte de los casos las iglesias domésticas debían de tener más bien pocos miembros: de doce a veinte en total. Y aun cuando “toda la iglesia” de una ciudad o de un distrito urbano se reunía como iglesia en algún lugar, las personas congregadas no eran seguramente más de cuarenta o cincuenta y acaso no se hallaban juntas en una única sala. La dinámica de la vida eclesial, de la vida

³⁴ Véase *infra*, § 30.5.

³⁵ Flm 22: “Prepárame un cuarto de invitados”, no “el cuarto de invitados”.

³⁶ Nada indica que Onésimo, el recomendado de la carta a Filemón, fuera el único esclavo de este.

³⁷ R. J. Banks, *Paul's Idea of Community* (Exeter: Paternoster, 1980), 40-42; Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 153-158.

³⁸ Véase *infra*, § 32.5g.

³⁹ Blue opina que una casa grande de aquella época podía acoger el encuentro de un centenar de personas (*BAFSC* II, 175 y n. 219), pero no tiene en cuenta el mobiliario, como lechos de comedor (llamados, igual que este, triclinios), mesas, arcas, etc., que inevitablemente reducirían el espacio disponible para una reunión cómoda. Véase D. L. Balch, “Rich Pompeiian Houses, Shops for Rent, and the Huge Apartment Building in Herculaneum as Typical Spaces for Pauline House Churches”: *JSN'T* 27 (2004) 27-46; Crossan y Reed, *Paul*, 305-315.

compartida de los creyentes en muchas ciudades, debió de depender del espacio físico en el que podían funcionar como iglesia y estar determinada por él en alguna medida.

30.3 ¿Asociación o culto religioso?

Anteriormente me he preguntado qué idea tenía Pablo de sí mismo y cómo se daría a conocer a otros. Una pregunta similar podría ser formulada con respecto a las iglesias: ¿invitaban los primeros cristianos a un vecino, compañero o paisano visitante a una “reunión” en el piso o la casa de uno de los creyentes? Algo más importante: ¿qué pensaban de esas reuniones las personas ajenas a ellas? Y lo que potencialmente es más importante de todo: ¿qué pensaban las autoridades locales e imperiales?⁴⁰

Las respuestas a estas preguntas dependen en gran parte de cuánto conozcamos acerca de lo diversamente designado como “asociaciones” o “círculos” (*collegia*)⁴¹, y sociedades religiosas o cultos (*thiasoi*) durante aquella época. Dado que las fuentes literarias dejaron una información particularmente modesta sobre las asociaciones, hasta el siglo pasado, en que hubo un sostenido incremento de datos epigráficos⁴², no fue posible empezar siquiera a ofrecer respuestas adecuadas⁴³.

⁴⁰ Prefiero plantear así las preguntas, en vez de en términos de influencia, una perspectiva que complicó increíblemente los primeros intentos de la historia de las religiones dirigidos a situar el desarrollo del cristianismo dentro del contexto de las religiones de la época, y que condujo inevitablemente a la famosa pregunta de Deissmann: “¿Es analogía o es genealogía?” (*Light*, 265).

⁴¹ “Asociación” se ha convertido en la denominación genérica preferida. Véase, por ejemplo, Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 3 n. 9, quien define las “asociaciones voluntarias” como “grupos de hombres y/o mujeres organizados sobre la base de la libre integración en el grupo para una finalidad común”.

⁴² Ya en las últimas décadas del siglo XIX era manifiesto que el conocimiento sobre la cuestión dependía en gran medida de inscripciones; véase, por ejemplo, Hatch, *Organization of the Early Christian Churches*, 26-28, donde se hace uso de colecciones de inscripciones antiguas. De inmenso valor todavía es la colección de datos epigráficos y su catalogación por J.-P. Waltzing, *Études historiques sur les corporations professionnelles chez les Romains*, 4 vols. (Lovaina: Peeters, 1985-1900; reimpresso en Hildesheim: George Olms, 1970). Algunas muestras de inscripciones se encuentran en R. K. Sherk, *The Roman Empire: Augustus to Hadrian* (TDGR 6; Cambridge: Cambridge University, 1988), 233-235. Véase también S. C. Barton / G. H. R. Horsley, “A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches”: *JAC* 24 (1981) 7-41. La famosa inscripción griega que recoge las actas de una asamblea general del círculo Iobacchae de Atenas y las normas adoptadas en aquella reunión (178 d. C.) se encuentran adecuadamente traducidas en Meyer, *The Ancient Mysteries*, 96-99. La igualmente famosa inscripción de Lanuvio, al sudeste de Roma, concierne a la so-

a. Asociaciones, cultos y escuelas

Las diversas agrupaciones pueden ser clasificadas de diferentes maneras. Tradicionalmente se ha utilizado una tipología triple, basada en los que parecían ser los fines principales de esas entidades: 1) asociaciones gremiales; 2) culturales, *collegia sodalitia*; 3) de entierro, *collegia tennuiorum*⁴⁴. Philip Harland, sin embargo, distingue cinco tipos comunes de asociación, que ofrecen una descripción más completa y menos compartimentada del contexto social en el que debieron de encontrarse los primeros cristianos en las ciudades del Egeo⁴⁵. En lo que sigue agrupo las primeras cuatro categorías de Harland bajo la rúbrica “asociaciones”, sigio distinguiendo la quinta (el culto religioso), por diferenciarse lo suficiente como para merecer una categoría aparte, y añadido la “escuela filosófica”, que pro-

ciudad funeraria de Diana y Antinoo (136 d. C.), está traducida en Wilken, *Christians*, 36-39. Ambas inscripciones son estudiadas a fondo en E. Ebel, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden* (WUNT 2.178; Tübinga: Mohr Siebeck, 2004), caps. 1-3; véase también Klauck, *Religious Context*, 50-53. Ascough proporciona un útil examen de estudios anteriores, en *Paul's Macedonian Associations*, 3-10; véase también su libro precedente, *What Are They Saying about the Formation of Pauline Churches?* (Nueva York: Paulist, 1998), cap. 4. Asimismo interesante es N. Tran, *Les membres des associations romaines. Le rang social des Collegiati en Italie et en Gaules, sous le haut-empire* (Roma: École Française de Rome, 2006).

⁴³ S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius* (Londres: Macmillan, 1904), cap. 3, “The Colleges and Plebeian Life”, pone de manifiesto lo mucho que los datos epigráficos nos han revelado sobre el mundo de los habitantes de clase baja de las ciudades romanas, asunto de gran importancia para el estudio de los comienzos del cristianismo, ya que la literatura de la época está dominada por la antigua percepción de que la historia es la de reyes y reinas, o mejor, en este caso, la historia de cónsules y emperadores. Entre los estudios anteriores, uno de mucho y continuo valor es el de F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens* (Leipzig: Teubner, 1909).

⁴⁴ Bibliografía en Harland, *Associations*, 28. Hatch utiliza una clasificación óctuple para las asociaciones: 1) gremiales, 2) de profesionales del teatro, 3) de atletas, 4) de entierro, 5) de comensales, 6) de amistad, 7) literarias, 8) financieras (*Organisation*, 26-27 n. 1).

⁴⁵ Harland, *Associations*, 29-53. Véase también R. Mac-Mullen, *Roman Social Relations 50 BC to AD 284* (New Haven: Yale University, 1974), 73-77 (asociaciones gremiales), 82-86 (asociaciones vecinales y nacionales); Chester, *Conversion at Corinth*, cap. 8, advierte con razón contra generalizaciones al comparar las asociaciones voluntarias con las iglesias paulinas (235-236). También justificadamente, Harland nos recuerda que “los datos sobre relaciones sociales en sociedades antiguas son fragmentarios en comparación con los que tiene a su disposición el sociólogo que estudia una sociedad moderna... Lo que obtenemos, en el mejor de los casos, son instantáneas de relaciones sociales en un determinado momento y lugar. No siempre está claro cómo (ni si) podemos extender la información brindada por esas instantáneas a la vida en movimiento que es la realidad social” (15).

porciona paralelos señalados por algunos⁴⁶ pero con demasiada frecuencia desatendidos.

1. Asociaciones

- *Asociaciones familiares.* Las redes familiares, además de los esclavos y otras personas dependientes, podían incluir amigos y compañeros⁴⁷. Una casa familiar era susceptible de ser adaptada y servir para el uso comunitario, acaso con una sala especialmente dedicada a actos de devoción o realización de ritos sagrados⁴⁸. Las designaciones genéricas de miembros de familia (madre, padre, hermanos, hermanas) se emplean dentro de un considerable número de asociaciones⁴⁹.
- *Asociaciones étnicas o regionales.* Dada la red de comercio que vinculaba los países y ciudades de la región mediterránea, y no digamos los movimientos de prisioneros de guerra esclavizados y luego puestos en libertad, así como los de mercenarios, exiliados y otros, era

⁴⁶ Particularmente E. A. Judge, "The Early Christians as a Scholastic Community": *JRH* 1 (1960-61) 4-15, 125-137; L. Alexander, "Paul and the Hellenistic Schools: The Evidence of Galen", en Engberg-Pedersen (ed.), *Paul in His Hellenistic Context*, 60-84; S. Mason, "Philosophiai: Graeco-Roman, Judean and Christian", en Kloppenborg / Wilson, *Voluntary Associations*, 31-58; véase también S. K. Stowers, "Does Pauline Christianity Resemble a Hellenistic Philosophy?", en Engberg-Pedersen (ed.), *Paul beyond the Judaism/Hellenism Divide*, cap. 4; Ascough, *Formation*, cap. 2. En su capítulo sobre la formación de la *ekklesia*, Meeks pasa revista a cuatro "modelos que parten del ambiente: la familia, la asociación voluntaria, la sinagoga y la escuela filosófica o retórica (*Urban Christians*, 75-84).

⁴⁷ Meeks, *Urban Christians*, 31, 75-77; A. D. Clarke, *Serve the Community of the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 64-65; Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 30-31.

⁴⁸ Un ejemplo ya famoso es la llamada Villa de los Misterios, de Pompeya (diagrama en Burket, *Ancient Mystery Cults*, 58; foto en Meyer, *Ancient Mysteries*, 61). Más al respecto en Klauck, *Religious Context*, 63-68; y véase n. 23, *supra*.

⁴⁹ Ejemplos en Walzing, *Études* I, 329-330, 446-449; Poland, *Geschichte*, 54-55, 72-73, 161, 284, 357, 371-373, y Dill, quien cita la creencia de Mommsen de que "la vida asociativa que floreció tan espléndidamente en los inicios del Imperio estaba modelada según la sagrada unión de la familia romana" (*Roman Society*, 280). Véase también *NDIEC* II, 91; BDAG, 18, 786; Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 76-77; Ebel, *Attraktivität*, 203-213. Harland critica a Meeks en este punto por afirmar que el empleo de ese lenguaje era "raro" (*Associations*, 31-33; haciendo referencia a Meeks, *Urban Christians*, 85-88, 225 n. 73; aunque véase también Kloppenborg, "Edwin Hatch", 237-238). Chester señala que, aunque los nombres de parentesco se encuentran con frecuencia en inscripciones latinas, son raros en inscripciones griegas (*Conversion at Corinth*, 229-231, citando a Nock y a Poland); procede, sin embargo, a reconocer que la designación "padre" se aplicaba muy a menudo a quien había iniciado a otro en un culto (291 n. 84).

natural que los individuos se agrupasen con sus compatriotas en ciudades del extranjero, aun cuando llevaran ya cierto tiempo establecidos en ellas⁵⁰.

- *Asociaciones vecinales*. El hecho de vivir o trabajar en determinado barrio o calle era también ocasión de que surgieran agrupaciones. La existencia de asociaciones vecinales de calle está atestiguada con respecto a varias ciudades de Asia Menor, entre ellas Éfeso y Esmirna⁵¹.
- *Asociaciones profesionales*. Sabemos por inscripciones que había muy variadas asociaciones de este tipo, como las de panaderos, pescadores, agricultores, albañiles, médicos, confeccionistas, limpiadores, guarnicioneros, lenceros, tintoreros, alfareros, comerciantes, fletadores, elaboradores del cobre, plateros y orífices⁵². La gama de actividades iba desde las puramente manuales a las que requerían una preparación muy especializada (por ejemplo, tintoreros de púrpura, plateros, orífices, médicos). Claramente, “la simple existencia de asociaciones gremiales es un testimonio del sentimiento de identidad y de orgullo que caracterizaba a los trabajadores de muchos oficios”, y, en algunos casos, artesanos o comerciantes llegaban a ser miembros de la corporación municipal⁵³.

2. Asociaciones culturales

1. “En Asia, durante la época romana, había numerosas asociaciones de este tipo, entre ellas las consagradas a Apolo, Afrodita, Artemisa, Asclepio, Cibeles, Atis, Zeus y emperadores considerados como dioses (*Sebastoi*), así como mensajeros de los dioses (‘ángeles’) o héroes, por

⁵⁰ Schürer habla de asociaciones de tirios en Delos y Puteoli, y de sidonios en Atenas (*History* III, 108-111). Harland señala ejemplos de asociaciones de samotracios, cretenses, sidonios y pergenos en la isla de Rodas, de caucasianos en Pérgamo, de alejandrinos en Tracia y de frigios en Pompeya (*Associations*, 34-36).

⁵¹ En Apamea, al nordeste de Colosas, varias asociaciones se identificaban por la calle con soportales donde trabajaban; por ejemplo, los artesanos de la calle de los Zapateros y los comerciantes de la calle de los Baños (Harland, *Associations*, 37-38). Véase A. Bendlin, “Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Identität”, en U. Egelhaaf-Gaiser / A. Schäfer (eds.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike* (STAC 13; Tübinga: Mohr Siebeck, 2002), 9-40.

⁵² Véase el cuadro ofrecido por Harland, *Associations*, 39-40; listas más completas en MacMullen, *Social Relations*, 73, y Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 17-18; ejemplos en *NDIEC* III, 54-55; IV, 17-18; V, 95-114 (una asociación de pescadores efesios de mediados los años cincuenta, con una composición social muy similar a la representada en las comunidades paulinas [110]); VII, 123-127.

⁵³ Harland, *Associations*, 42-44.

mencionar solo unos cuantos". Los misterios de Isis y Serapis⁵⁴, la Gran Madre (Cibeles), Deméter y Koré, así como Dioniso, tenían un gran arraigo en Asia Menor. Los iniciados participaban en diversas prácticas, como sacrificios, comidas comunitarias, representaciones del mito central del dios, procesiones sagradas y canto de himnos. Los misterios de Dioniso (Baco) son los mejor atestiguados en Asia Menor, en ciudades como Éfeso, Magnesia, Pérgamo, Filadelfia y Esmirna⁵⁵.

3. Escuelas filosóficas

Las más famosas eran las platónicas, las estoicas, las epicúreas y las pitagóricas⁵⁶. La entrada en una escuela filosófica entrañaba a menudo una "conversión", la adopción de un nuevo y diferente modo de vivir⁵⁷. Esas escuelas "se ocupaban mucho de la exhortación y enseñanza moral; tenían textos autorizados, que eran explicados a los alumnos; estaban dirigidas por maestros profesionales, grandes conocedores de sus tradiciones, y no consideraban objeto de su interés la devoción a un solo Dios, sino la entera categoría de 'divinidad' y su relación con los asuntos humanos"⁵⁸.

En líneas generales, estas tres clases de asociaciones se distinguen en que las primeras (varias) estaban orientadas a favorecer intereses colectivos y facilitar la relación social; las segundas (cultuales) eran sobre todo vehículos de expresión de la devoción religiosa y del deseo de derrotar a la muerte, y las terceras (escuelas filosóficas) se ocupaban principalmente de

⁵⁴ Véase H. Koester, "Associations of the Egyptian Cult in Asia Minor", *Paul and His World: Interpreting the New Testament in Its Context* (Minneapolis: Fortress, 2007), caps. 13–14.

⁵⁵ Harland, *Associations*, 45–49. Véase también Burkert, *Ancient Mystery Cults*; Ascough, *Formation*, cap. 3. Sobre los distintos misterios (Eleusis, Dioniso, Atis, Isis y Mitra), véase Klauck, *Religious Context*, cap. 2; textos literarios clásicos en Meyer, *Ancient Mysteries*; sobre colegios sacerdotales, véase J. Rüpke, "Collegia sacerdotum. Religiöse Vereine in der Oberschicht", en Egelhaaf-Gaiser / Schäfer, *Religiöse Vereine*, 47–67. Y véase n. 67, *infra*.

⁵⁶ "El cinismo nunca fue una escuela filosófica, sino un modo de vivir basado en una interpretación muy poco refinada del principio 'vive en armonía con la naturaleza'" (*OCD*³, 418).

⁵⁷ Este es el asunto del famoso libro de A. D. Nock *Conversion: The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine* (Londres: Oxford University, 1933). Mason nota también que "las palabras *epistrophē*, *conversio* y *metanoia* caracterizan la aceptación de la filosofía" ("*Philosophiai*", 33).

⁵⁸ Mason, "*Philosophiai*", 38.

promover el pensamiento disciplinado y un estilo de vida gobernado por la razón. Pero no debemos cometer el error de concebir estas diferentes agrupaciones como rígidamente estratificadas. Con el empleo de esta clasificación tan general intento simplemente indicar lo ampliamente que estaba extendida en la sociedad romana la práctica de reunirse en grupos las personas de algún modo afines para mutuo beneficio y disfrute (social, espiritual o intelectual)⁵⁹. Tampoco debemos pensar que todas las asociaciones susceptibles de ser agrupadas en una de esas divisiones eran homogéneas, aunque ciertamente había una mayor homogeneidad en el grupo de las profesionales que en las categorías restantes⁶⁰. Dicho esto, conviene señalar algunas características que tienen que ver con las preguntas formuladas al comienzo de esta sección.

- La pertenencia a una sociedad no era necesariamente exclusiva; se podía pertenecer libremente a distintas asociaciones o expresar devoción a más de una deidad⁶¹. Es cierto que esto no siempre se daba en las agrupaciones de culto y en las escuelas de filosofía, pero era una práctica común, por ejemplo, que los miembros de la élite fueran iniciados en los misterios eleusinos, y la influencia de distintas escuelas fertilizaba buena parte del pensamiento intelectual.

⁵⁹ Parece, pues, que en todas partes del mundo romano, desde las pequeñas poblaciones decadentes hasta los grandes centros del comercio, estaba en auge el movimiento asociacionista. Llegaba con su marea a todas las clases sociales y a todo oficio o profesión: a los fabricantes de pastillas aromáticas, verduleros y vendedores de ungüentos de Roma, a los arrieros de los Alpes, a los bataneros de Pompeya, a los médicos de Benevento, a los barqueros del Sena, a los comerciantes de vino de Lyon" (Dill, *Roman Society*, 268).

⁶⁰ Harland, *Associations*, 27-28, 41.

⁶¹ S. G. Wilson, "Voluntary Associations: An Overview", en Kloppenborg / Wilson, *Voluntary Associations*, 1-15. "Solo de Ostia hay más de doscientos nombres de *augustales*, libertos que además pertenecían a gremios como los de carpinteros, patronos de barcaza, comerciantes de grano, molineros y trabajadores de la casa imperial" (J. S. Kloppenborg, "Collegia and *Thiasoi*", en Kloppenborg / Wilson, *Voluntary Associations*, 16-30). Bendlin menciona el caso de un individuo que ejercía el cargo de *magister* en dos *collegia* distintos, y el de otro que lo ejercía nada menos que en cuatro ("Gemeinschaft", 28-29). Harland habla de la existencia de una ley de finales del siglo II que prohibía pertenecer a más de un gremio o asociación, e indica que antes de esa ley había sido muy frecuente la pertenencia a más de una de esas entidades (*Association*, 206). Meeks considera la exclusividad de adhesión exigida en los grupos cristianos como una importante diferencia con respecto a las asociaciones voluntarias (*Urban Christians*, 78-79). Pero en algunos casos había regulaciones que vedaban la participación en otros cultos o el paso de una fraternidad a otra (ejemplos en *NDIEC* I, 21-23; Klauck, *Religious Context*, 49); y Ascough ve razonable suponer que muchas asociaciones "al menos de *facto* recibían la adhesión principal de sus miembros" (*Paul's Macedonian Associations*, 88).

- Los intereses de las distintas asociaciones no se limitaban a los normalmente correspondientes a la categoría en la que en principio podríamos incluirlas. Las sociedades de entierro no figuran como una categoría aparte, puesto que asociaciones de diverso tipo ofrecían ese servicio a sus miembros a cambio de pequeñas cuotas mensuales⁶².
- Parece que existían asociaciones preferentemente para personas de la clase humilde (pobres urbanos, esclavos, libertos...), que de otro modo no habrían tenido oportunidades de cenar fuera con regularidad, recibir distinciones y honra⁶³ y ser enterrados dignamente. Esta clase comprendía una buena parte de la población romana⁶⁴. Había lo que podríamos llamar asociaciones profesionales y círculos de trabajadores⁶⁵, pero muchas sociedades tenían miembros de diversos niveles socioeconómicos, si bien los dirigentes o patronos figuraban prominentemente en las listas de afiliados⁶⁶. Las escuelas, claro está, eran intelectualmente más elitistas.
- Los cultos tenían un carácter y unos objetivos primordialmente religiosos, pero la dimensión religiosa no faltaba en ninguna asociación.

⁶² Cf. Kloppenborg, "Collegia and *Thiasoi*", 20-23; Bendlin, "Gemeinschaft", 14; Harland, *Associations*, 84-86; Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 25-28. Era costumbre dar sepultura en común a los miembros de una misma asociación, con independencia de los lazos familiares (NDIEC II, 49-50). En una comunicación privada, John Kloppenborg comentó que "las sociedades de entierro son realmente una ficción de juristas romanos".

⁶³ Véase especialmente Tran, *Membres des associations romaines*, caps. 1-3; R. Jewett, "Paul's Shame and Honor", en Sampley (ed.), *Paul and the Greco-Roman World*, 551-574 (con bibliografía).

⁶⁴ Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 51-54.

⁶⁵ Había algunas asociaciones exclusivamente para esclavos y libertos (Klauck, *Religious Context*, 47).

⁶⁶ Kloppenborg, "Edwin Hatch", 234-235; B. H. McLean, "The Agrippinilla Inscription: Religious Associations and Early Church Formation", en B. H. McLean (ed.), *Origins and Method*, J. C. Hurd Festschrift (JSNTS 86; Sheffield: JSOT, 1993), 239-270; OCD³, 352. Dill ofrece varios ejemplos: un *collegium* de herreros de la Tarraconense, con quince patronos encabezando la lista, seguidos por doce decuriones (entre ellos dos médicos y un adivino), veintiocho "simples plebeyos" y varias "madres" e "hijas" de la asociación; un círculo de Ostia con nueve patronos, dos personas que habían alcanzado el rango quinquenal y ciento veintitrés plebeyos. "La plebe de muchos *collegia* incluía esclavos, y en más de una inscripción se distingue cuidadosamente a los hombres de condición libre de los de origen servil, siendo colocados a veces los esclavos al final de la lista" (*Roman Society*, 270-271; sobre el papel de los patronos, 273-279). "No se sabe desde cuándo los *collegia* de la ciudad de Roma empezaron a reclutar sus miembros entre las diferentes profesiones y también entre los libertos y esclavos" (Bendlin, "Gemeinschaft", 29). Véase el estudio de Harland sobre "redes sociales de beneficencia", en *Association*, 97-101, 106-108, 140-155; Clarke, *Serve*, 65-69.

ción⁶⁷. Las de tipo ocupacional solían acogerse a la protección de un dios o una diosa⁶⁸. Además, muchas asociaciones celebraban sus reuniones en templos⁶⁹. Y las asambleas y las comidas en común incluían habitualmente actos de devoción y sacrificios y libaciones en honor de la deidad protectora⁷⁰. La promesa de los cultos místéricos respecto a una vida de ultratumba debió de ser especialmente atractiva para los que temían a la muerte⁷¹.

- Las asociaciones no funcionaban como una alternativa del culto al emperador, ni ofrecían esa posibilidad⁷². Por el contrario, estaban completamente integradas en él, hasta el punto de celebrar con regularidad ritos en honor de los *Sebastoi*⁷³ y de participar en las actividades del culto imperial, con inclusión de sacrificio probablemente entendido (en Asia Menor por aquella época) como ofrecido al emperador en su condición de dios⁷⁴.

⁶⁷ Esto ya ha sido percibido por otros autores (Hatch, *Organization*, 27-28; Waltzing, *Études* I, 195-255). “La palabra [*collegium*] tenía connotaciones religiosas aun cuando el objeto de la asociación no fuera primariamente el culto. Pocos *collegia* o ninguno eran completamente seculares... Todas las sociedades antiguas, desde la familia hacia arriba, tenían una base religiosa” (*OCD*³, 352). Por lo mismo, en la categoría “asociaciones culturales” (2, *supra*), quizá deberían entrar solamente los cultos místéricos o las “asociaciones religiosas públicas”, como opina R. S. Ascough, “Greco-Roman Philosophic, Religious, and Voluntary Associations”, en R. N. Longenecker (ed.), *Community Formation in the Early Church Today* (Peabody: Hendrickson, 2002), 3-19.

⁶⁸ Véase, por ejemplo, I. Dittmann-Schöne, “Götterverehrung bei den Berufsvereinen im kaiserzeitlichen Kleinasien”, en Egelhaaf-Gaiser / Schäfer, *Religiöse Vereine*, 81-96; Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 23-24.

⁶⁹ “Los *collegia* celebraban a menudo sus reuniones en templos, y su sede (*schola*) solía llevar el nombre de una deidad” (*OCD*³, 352).

⁷⁰ Klauck, *Religious Context*, 44-45. “Honrar a dioses y diosas de modos diversos era algo en lo que se interesaban prácticamente toda clase de asociaciones y sus miembros” (Harland, *Associations*, 73); *ibid.*, “Intertwined Social, Religious, and Funerary Dimensions of Association Life” (61-83). Rüpke intenta una reconstrucción de los banquetes sacerdotales (*cenae sacerdotales*) (“*Collegia sacerdotum*”, 46-62).

⁷¹ Véase particularmente Burkert, *Ancient Mystery Cults*, cap. 1; también Chester, *Conversion at Corinth*, 273-274.

⁷² Klauck señala que “en pequeña medida, la veneración del emperador también adoptó la forma externa de culto místico... [y]... como otros cultos místéricos, a veces tomó la forma de asociación” (*Religious Context*, 315). Eran notables las numerosas organizaciones de *augustales* (atestiguadas en 2.500 inscripciones); estaban compuestas principalmente por libertos, que a veces organizaban como un *collegium* y cuyas responsabilidades formales se centraban probablemente en el culto al emperador (*OCD*³, 215).

⁷³ *Sebastos*, “digno de veneración”. Traducción griega de “Augustus”, que se convirtió en un título del emperador después de Octaviano (BDAG, 917).

⁷⁴ Harland, *Associations*, caps. 4-5, especialmente 121-128, 155-160.

- En la mayoría de las asociaciones, típicamente durante los años treinta y cuarenta, el número de miembros oscilaba entre 15 y 100, aunque se conocen algunas con 200 o más⁷⁵.
- Las comidas en común eran una de las más destacadas características y razones de ser de las asociaciones; de hecho, algunos círculos eran conocidos como *eranoi*⁷⁶. Los miembros se reunían regularmente (cada mes o con mayor frecuencia) para compartir una comida⁷⁷, de nuevo, típicamente, en uno de los comedores pertenecientes a un templo, que presumiblemente podían ser alquilados, y en los que la carne consumida procedería de animales ofrecidos allí sacrificionalmente⁷⁸. Había, sin embargo, asociaciones más ricas, que disponían de lugares de reunión propios, y otras pequeñas que podían reunirse en establecimientos de baños, en el rincón de una taberna o en una casa privada⁷⁹.

⁷⁵ Harland, *Associations*, caps. 4–5, en especial pp. 121-128, 155-160.

⁷⁶ *OCD*³, 552; en un *eranos* “cada comensal pagaba su parte” (LSJ, 680); en otras palabras, era una comida a escote. La práctica se remontaba a los tiempos de Homero y todavía está atestiguada en el siglo II d. C.; véase P. Lampe, “The Eucharist: Identifying with Christ on the Cross”: *Interpretation* 48 (1994) 36-49.

⁷⁷ Harland, *Associations*, 74-83, advierte debidamente que no hay que dejarse engañar por acusaciones de orgías en estado de ebriedad y conducta incestuosa, acusaciones que solo corresponderían a la verdad en casos limitados (74-75); esta advertencia también sería válida para la alusión de Rom 13,13. También acude a la mente el vivo relato que ofrece Petronio del banquete de Trimalción en el *Satiricón* (y véase *infra*, n. 229). Pero nótese asimismo la observación de Burkert de que las comidas sacrificiales eran “verdaderas fiestas gozosas con abundancia de manjares, en contraste con la escasez de la vida diaria” (*Ancient Mystery Cults*, 110).

⁷⁸ W. W. Willis, *Idol Meat in Corinth* (SBLDS 68; Chico: Scholars, 1985), presenta oportunamente una serie de invitaciones en papiros para comer a la mesa del señor Serapis (40-42); véase también *NDIEC* I, 5-9. En varios conjuntos de edificios correspondientes a templos del mundo grecorromano, la arqueología ha descubierto regularmente salas, a menudo abiertas a un patio central, cuya función como pequeños comedores se supone porque la entrada está descentrada, permitiendo la instalación de un diván en sentido longitudinal y otro de frente con respecto a la entrada. Tres comedores tenía el Asclepión de Corinto, cada uno con capacidad para doce personas (véase Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 152-167); los comedores del santuario de Deméter y Koré habrían podido acoger solamente de cinco a nueve personas (N. Bookidis, “Ritual Dining at Corinth”, en N. Marinatos / R. Hogg [eds.], *Greek Sanctuaries: New Approaches* [Londres: Routledge, 1993], 45-61). Para planos de comedores correspondientes a otros santuarios, véase P. D. Gooch, *Dangerous Food: 1 Corinthians 8–10 in Its Context* (Waterloo: Wilfrid Laurier University, 1993), viii-xvi. Véase también W. J. Slater (ed.), *Dining in a Classical Context* (Ann Arbor: University of Michigan, 1991).

⁷⁹ Cf. P. Richardson, “Building ‘an Association (*Synodos*)... and a Place of Their Own”, en R. N. Longenecker (ed.), *Community Formation in the Early Church and the Church Today* (Peabody: Hendrickson, 2002), 36-56.

- Técnicamente, las asociaciones debían tener una autorización formal⁸⁰, pero las que carecían de ella eran toleradas en tanto no hicieran nada ilegal u ofensivo⁸¹. Aunque mirados con desconfianza, no siempre eran prohibidos los grupos abiertamente políticos o que a veces causaban disturbios⁸². Por lo general, las asociaciones cubrían importantes necesidades de la vida social, cultural y religiosa experimentadas por la población, sobre todo por las capas media y baja de la sociedad, actuando de ordinario como agrupaciones de amistad o de asistencia para sus miembros, incluso con la garantía de un entierro digno⁸³.

⁸⁰ Augusto promulgó la *Lex Iulia* (probablemente en 7 d. C.), según la cual cada asociación debía ser aprobada por el Senado o el emperador (*OCD*³, 352). Bendlin deduce de Tácito, *Ann.*, 14.17, que “solicitar permiso del Senado o de autoridades locales no era lo habitual” (“Gemeinschaft”, 11).

⁸¹ Schnelle, *Paul*, 154 n. 66, cita a M. Öhler, “Römisches Vereinsrecht und christliche Gemeinden”, en M. Labahn / J. Zangenberg (eds.), *Zwischen den Reichen* (Tubinga: Francke, 2002), 61: “Al menos desde el tiempo de Augusto, la formación de asociaciones y círculos estaba cuidadosamente regulada. Un *collegium* podía solicitar del Senado su autorización, la cual era concedida cuando se acreditaba que de la nueva entidad podía derivar algún bien público y que con ella no se pretendía desarrollar ninguna actividad perjudicial para el Estado. Ciertas asociaciones de antigua existencia, entre ellas las sinagogas judías, eran autorizadas siempre atendiendo a su tradición. Había además innumerables grupos que, aunque no reconocidos oficialmente, eran tolerados en tanto no hacían nada ilegal ni reprochable”. Véase también Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 42-46. Kloppenborg, sin embargo, observa (en comunicación privada): “Los juristas romanos y algunos miembros de las élites *pensaban* que los círculos debían contar con la correspondiente licencia, pero no hay indicio alguno de que esas agrupaciones buscasen su aprobación”.

⁸² Cf. en particular W. Cotter, “The Collegia and Roman Law: State Restrictions on Voluntary Associations”, en Kloppenborg / Wilson, *Voluntary Associations*, 74-89. De nuevo, observa Kloppenborg: “Ciertamente, los grupos podían ser suprimidos en determinadas circunstancias, pero Ilias Arnaoutoglou, ‘Roman Law and *Collegia* in Asia Minor’: *RIDA* 49 (2002) 27-44, ha demostrado, frente a la opinión de Cotter, que las acciones contra *thiasoi* en Asia Menor no eran firmes, constantes ni organizadas” (comunicación privada).

⁸³ Esto constituye la tesis principal de Harland; véase *Associations*, particularmente 10-14 y caps. 3 y 6. Sobre las diversas resoluciones contra *collegia*, desde el siglo II a. C. hasta el siglo II d. C., Harland señala el particular contexto en cada ocasión (161-169) y concluye que “la mayor parte de las asociaciones funcionaban abiertamente y sin que les fueran creados problemas... Las intervenciones solo ocurrían cuando se descubría la participación de alguna asociación en disturbios de amplio alcance que no podían ser tratados de manera adecuada localmente” (166). También observa que, según disposición explícita, las resoluciones más severas no afectaban a los *collegia* “de antigua fundación” ni a las reuniones “con fines religiosos” (164, 168); “en lo tocante a la provincia de Asia, no tenemos dato alguno de que los responsables romanos disolvieran esos grupos o aplicasen leyes relativas a las asociaciones” (169); “en general, las asociaciones no eran grupos antirromanos ni subversivos” (173). Schürer ya había

b. Sinagogas

Dentro del contexto social recién esbozado, las sinagogas tenían desde antiguo una buena capacidad de permanencia⁸⁴. Como asociaciones, a menudo llevaban el nombre de personas prominentes, de la zona urbana donde estaban situadas o de ciudades de origen⁸⁵. Tenían más bien la apariencia de asociaciones, puesto que no contaban localmente con santuarios o templos (Jerusalén estaba lejos), ni observaban las normales prácticas culturales de sacrificio y libación⁸⁶. De hecho, recordaban en cierto modo a las escuelas filosóficas, como Filón y Josefo mostraron cierto interés en señalar⁸⁷. La sinagoga de la diáspora “servía como lugar de estudio, discusión de textos sagrados y exhortación moral. Los judíos eran conocidos por su modo disciplinado de vivir... Sumarse a su grupo exigía realmente ‘conversión’”⁸⁸.

Muy importante era el continuo respeto de los derechos de las comunidades judías en la diáspora, así como la tolerancia mostrada hacia ellas.

apuntado que las asociaciones solían disfrutar de tolerancia oficial en Roma, siendo “los círculos políticos los únicos en ser prohibidos desde la época de César y Augusto” (*History* III, 112). “Las más de las veces, esos grupos sobrevivieron allí donde reforzaban el *statu quo* político en vez de subvertirlo” (Clarke, *Serve*, 72, citando las numerosas inscripciones de Pompeya que mencionaban candidatos políticos apoyados por los *collegia*).

⁸⁴ Véase, por ejemplo, P. Richardson, “Early Synagogues as Collegia in the Diaspora and Palestine”, en Kloppenborg / Wilson, *Voluntary Associations*, 90-109; id., “An Architectural Case for Synagogues as Associations”, en Olsson / Zetterholm (eds.), *The Ancient Synagogue*, 90-117; Clarke, *Serve*, cap. 6. Klauck observa que “la asamblea de los miembros de una asociación puede ser llamada *synagōgē*, ‘sinagoga’, también en fuentes no judías (LSCG 177.93s.; 135.20)” (*Religious Context*, 46, haciendo referencia a F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*); similarmente, *NDIEC* IV, 202.

⁸⁵ Como está atestiguado por datos procedentes de Roma (H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1960), cap. 7; véase *infra*, § 33 n. 47).

⁸⁶ Las fuentes romanas, sin embargo, tienden a tratar el judaísmo como un culto, una *superstitio* (Mason, “*Philosophiai*”, 42).

⁸⁷ Malherbe, *Social Aspects*, 54; Mason, “*Philosophiai*”, 43-46: en Filón hay 212 palabras construidas sobre la raíz *philosoph-* (por ejemplo, *Mos.*, 2.216; *Prob.*, 43); Josefo presenta las sectas judías (fariseos, saduceos y esenios) como escuelas filosóficas (*philosophiai*) (*Guerra*, 2.119; *Ant.*, 18.11). Parece que el primero en presentar de ese modo el judaísmo fue Aristóbulo (siglo II a. C.); véase J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenist Diaspora* (Nueva York: Crossroad, 1983), 175-178.

⁸⁸ Mason, “*Philosophiai*”, 42. Véase también C. Claussen, *Versammlung*, cap. 8; también “Meeting, Community, Synagogue – Different Frameworks of Ancient Jewish Congregation”, en Olsson / Zetterholm (eds.), *The Ancient Synagogue*, 144-161.

En particular, César y Augusto habían otorgado a las sinagogas reconocimiento formal, y César había puesto a las comunidades judías legalmente al abrigo de las prohibiciones de *collegia*⁸⁹. Josefo se interesa en documentar esos decretos y disposiciones⁹⁰, lo cual no es nada extraño, dado que garantizaban la tolerancia y protección de las leyes y costumbres judías en el Imperio. Entre esos derechos estaban el de reunión, el de administrar sus finanzas (con el excepcional permiso para recaudar el impuesto del templo y transferirlo a Jerusalén), la jurisdicción sobre sus propios miembros (incluida la potestad de aplicar castigos corporales [cf. 2 Cor 11,24]), exención del servicio militar (por la exigencia judía de observar el sábado) y –concesión significativa– permiso para no participar en el culto al emperador⁹¹. En suma, la religión judía permaneció, durante el período que nos ocupa, bajo la protección formal del Estado romano, aunque la expresión “*religio licita*” (muy utilizada en estudios modernos) no se encuentre realmente en la literatura de la época⁹².

Es importante destacar el hecho de que las *sinagōgai* judías (la asociación étnica judía, los devotos del culto de Kyrios Yahweh, los practicantes de la filosofía enseñada por Moisés) eran, pues, consideradas oficialmente similares o no inferiores a los *collegia* y *thiasoi* de otros grupos nacionales y religiosos. Esas *sinagōgai* debían de ser, por supuesto, de las asociaciones más homogéneas, compuestas de judíos como los miembros nucleares y participantes en la vida colectiva de la sinagoga. Pero, como ya hemos dicho, no eran asociaciones, puesto que admitían en sus reuniones adeptos y simpatizantes no judíos (“temerosos de Dios”). Y conviene repetir asimismo que hay pruebas suficientes de aprobación oficial de ciertas comunidades sinagogaes, y por supuesto también en Asia Menor⁹³; en consecuencia, podemos pensar con bastante confianza que, por lo general, las comunidades sinagogaes judías eran catalogadas como una clase más den-

⁸⁹ Filón, *Legat.*, 156-158; Josefo, *Ant.*, 14.215. “Las sinagogas anteriores a 70 d. C. eran análogas a *collegia* en todos los aspectos, aunque gozaban de mayor protección imperial” (Wilson, “Voluntary Associations”, 4). Véase Smallwood, *Jews*, 133-138.

⁹⁰ *Ant.*, 14.185-267; 16.160-179, incluyendo severas advertencias de Roma a las autoridades locales de Tralles, Mileto, Pérgamo, Halicarnaso, Sardis y Éfeso (14.241-264). Dean Pinter me remite además a *Guerra*, 1.200, 282-285; *Ant.*, 14.144-148 (14.265-267, donde se habla de la amistad entre romanos y judíos); 16.48, 53; *Ap.*, 2.61. Véase Levinskaya, *BAFCS* V, 139-143; Gruen, *Diaspora*, cap. 3; bibliografía en Fitzmyer, *Acts*, 629.

⁹¹ Datos completos en Schürer, *History* III, 113-123. Véase M. Töllbe, *Paul between Synagogue and State: Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans and Philippians* (C'BNTS 34; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2001), 26-63.

⁹² Schürer, *History* III, 117 n. 40; Töllbe, *Paul between Synagogue and State*, 54-59.

⁹³ Véase *supra*, § 29.5b.

tro del amplio abanico de asociaciones civiles y religiosas, que constituía una importante característica de la sociedad romana.

Por otro lado, no debemos imaginar que la pertenencia a la asociación sinagoga impedía necesariamente a los judíos de la diáspora su participación en las prácticas de otras asociaciones. Pero no podemos excluir la posibilidad de que, en poblaciones más pequeñas, un judío como Áquila fuera, por ejemplo, también miembro de la asociación de fabricantes de tiendas. Cuando una asociación debía devoción a una particular deidad, la gran mayoría de los judíos se abstendrían de participar en cualquier sacrificio o libación que le fuera ofrecido. Pero esos escrúpulos no los habría apartado de otras actividades sociales. Sabemos que había una medida de aculturación y asimilación a normas sociales locales en diferentes grupos judíos⁹⁴. Por eso, no se puede excluir alguna participación en asociaciones vecinales o gremiales. Los problemas a los que Pablo tuvo que enfrentarse según 1 Cor 8–10 no habrían sido creados solo por los cristianos más laxos⁹⁵.

Complicando aún más la cuestión está la sugerencia de que algunas comunidades sinagogaes pudieron haberse vuelto sincréticas. Que había sinagogas de ese tipo en Asia Menor era una tesis habitual hace algunos años, estimulada por la posibilidad de que Col 2,18 aluda a la práctica en algunas sinagogas del culto de ángeles⁹⁶. Pero el consenso que hoy parece imponerse es que asociaciones como las de los que se autodenominaban *Sabbatistai* o de los que veneraban a *Theos Hypsistos* (“Dios Supremo”) no eran judías, sino simples reflejos del poder de las creencias y prácticas judías en cultos sincréticos no judíos⁹⁷. En cualquier caso, hay indicios de límites entre sinagogas judías y otras asociaciones que eran permeables a creencias y prácticas influyentes. Los datos sobre prácticas mágicas entre los judíos no favorecen ni impugnan esa posibilidad⁹⁸, puesto que la ma-

⁹⁴ Barclay, *Jews*, cap. 11; Harland, *Associations*, 185-210, citando indicios, por ejemplo, de “la participación e integración de los judíos en la vida ciudadana, así como de afiliaciones judías a asociaciones profesionales de Hierápolis” (208-209). Véase también Borgen, “‘Yes’, ‘No’, ‘How Far?’”. Cf. la conclusión de L. V. Rutgers tras su examen de los datos obtenidos en las catacumbas, en *The Jews in Late Ancient Rome* (Leiden: Brill, 1995), los cuales demuestran que en Roma hubo una activa y decidida interacción cultural de judíos con no judíos: eran judíos *romanos* (263, 268).

⁹⁵ Véase *infra*, § 32.5e.

⁹⁶ Véase mi *Colossians and Philemon*, 31 y n. 30, 179-184.

⁹⁷ Trebilco, *Jewish Communities*, cap. 6; Hengel / Schwemer, *Paul*, 161-167; Harland, *Associations*, 49-50 y nn. 25-26.

⁹⁸ Véase particularmente P. S. Alexander, “Incantations and Books of Magic”, en Schürer, *History* III, 342-379: “La magia floreció entre los judíos a pesar de ser condenada dura y persistentemente por las autoridades religiosas” (342); C. E. Arnold,

gia era en aquella época un fenómeno parareligioso universal y, sin duda, debía de ser fácil encontrar talismanes y amuletos en casa de no pocos devotos judíos de entonces.

El examen que acabamos de realizar de las asociaciones, y los indicios de que las sinagogas solían encajar bien (social y culturalmente) en las ciudades donde había comunidades judías, y al mismo tiempo conservar sus costumbres y prácticas distintivas, nos proporcionan una base inestimable para nuestra indagación sobre cómo eran vistas las iglesias paulinas y cómo esas iglesias se percibían a sí mismas.

c. Iglesias

A estas alturas, los puntos en común de las asociaciones con las iglesias deben de ser obvios y sugerir respuestas a las preguntas con que abrimos este capítulo⁹⁹. Una iglesia no era, pues, como una asociación vecinal o gremial¹⁰⁰. Pero, por cuanto sus miembros se reunían en casa de un ciudadano (supuestamente) prominente, podían ser considerados como una extensión de su familia, una asociación familiar¹⁰¹. Por su condición (en cierto sentido) de vástagos de la sinagoga, quizá compartían su ambigüedad de estatus entre asociación y “superstición” extranjera¹⁰². Con su pe-

Ephesians: Power and Magic (SNTSMS 63; Cambridge: Cambridge University, 1989); íd., *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae* (Grand Rapids: Baker, 1996). Sobre una visión más general de la magia, véase Klauck, *Religious Context*, 209-231.

⁹⁹ Pero sería equivocado buscar un solo modelo; por ejemplo, Ascough opina que “los tesalonicenses se asemejaban más a una asociación voluntaria profesional, mientras que los filipenses eran más análogos a una asociación religiosa” (*Paul's Macedonian Associations*, 14); véase también su “The Thessalonian Christian Community as a Professional Voluntary Association”: *JBL* 119 (2000) 310-328. Kloppenborg, “Edwin Hatch”, somete a examen el anterior debate ocasionado por G. Heinrich y Hatch, y las cuestiones suscitadas. Véase también T. Schmeller, “Gegenwelten. Zum Vergleich zwischen paulinischen Gemeinden und nichtchristlichen Gruppen”: *BZ* 47 (2003) 167-185.

¹⁰⁰ Aunque Meeks observa que “la *ekklesia* que se reunía con los fabricantes de tiendas Priscila, Áquila y Pablo en Corinto o en Éfeso bien podría haber parecido a los vecinos un club o algo por el estilo” (*Urban Christians*, 32).

¹⁰¹ Stegemann y Stegemann piensan que “el carácter institucional de la *ekklesia* puede ser comparado mejor con el de las asambleas populares; el carácter de hermandad se asemeja más al de la familia nuclear antigua” (*Jesus Movement*, 286); “solo los encuentros regulares, que estaban conectados con comidas en común, podrían sugerir una analogía con las asociaciones antiguas” (281). Véase también M. Karrer / O. Cremer, “Vereinsgeschichtliche Impulse im ersten Christentum”, en Lehnert / Rüsen-Weinhold (eds.), *Logos – Logik – Lyrik*, 33-52.

¹⁰² Meeks considera la sinagoga como “el modelo más cercano y natural” para los grupos cristianos, aunque también reconoce “cuán pocos indicios hay en las cartas

culiar rito de iniciación y su veneración de un héroe exaltado, debían de parecer una inusitada clase de culto místico¹⁰³. Y como grupos que fueron fundados por Pablo (personaje con trazas de filósofo itinerante), y que a juzgar por las cartas paulinas eran alimentados con una dieta de enseñanza doctrinal y exhortación moral, debían de parecer a las personas ajenas a ellos más bien escuelas filosóficas¹⁰⁴.

Un punto de contacto menos esperado y más interesante es la descripción de las nuevas “iglesias” por Pablo como un “cuerpo” (*sōma*) y de los creyentes como miembros de Cristo o como “un solo cuerpo en Cristo”¹⁰⁵. Algunas asociaciones o cultos podían emplear el término para referirse a sí mismas (= “corporaciones”), como hace Epicuro al describir su comunidad como “un cuerpo santo” (*hieron sōma*)¹⁰⁶. Pero la principal influencia o punto de comparación se percibe en el modo en que Pablo juega con la imagen: un solo cuerpo, pero muchos miembros; la unidad del todo, dependiente de la armonía (interacción y cooperación) de los miembros. Porque era precisamente así como había sido utilizada la imagen en filosofía política: la ciudad o Estado como un cuerpo, igualmente dependiente de las distintas minorías étnicas, las asociaciones gremiales y las facciones políticas, que trabajan juntas por el bien de ese todo¹⁰⁷. Tampoco aquí, como con *ekklesia*, debemos inferir que Pablo estableció sus iglesias con una especie de afán de emular o imitar a la ciudad o el Estado en que tenían que funcionar esas comunidades¹⁰⁸. Al mismo tiempo, la clara afirmación de que ese “cuerpo” no era una corporación política como tal, sino

paulinas de que fuese imitada la específica organización de la sinagoga” (*Urban Christians*, 80-81). Véase también Ascough, *Formation*, 21-23.

¹⁰³ Todo lo que encontró Plinio en su investigación era *superstitio*; véase Wilken, *Christians as the Romans Saw Them*, 15-25, 32-34.

¹⁰⁴ “La fe cristiana, tal como la explica Pablo, tiene más puntos en común con las doctrinas de las escuelas filosóficas que con los ritos esotéricos de las religiones místicas” (Judge, “Early Christians”, 135); las acusaciones de las que se defiende Pablo son aquellas que rutinariamente eran lanzadas contra los cínicos y otros filósofos ambulantes de su época (Mason, “*Philosophiai*”, 47). Meeks, sin embargo, sostiene que la semejanza entre las escuelas pitagórica y epicúrea y las comunidades paulinas “llega al punto de presentar aquellas la forma de asociaciones domésticas o voluntarias modificadas” (*Urban Christians*, 84).

¹⁰⁵ Las expresiones de Pablo a este respecto son más variadas de lo que se suele reconocer (véase *infra*, § 32 n. 344).

¹⁰⁶ Bendlin abre su artículo con esta referencia (“*Gemeinschaft*”, 9); cf. BDAG, 984.

¹⁰⁷ La famosa fábula de Menenio Agripa es el mejor ejemplo (Livio, *Hist.*, 2.32; Epicteto 2.10.4-5); véase H. Lietzmann, *Korinther I/II* (HNT 9; Tubinga: Mohr Siebeck, 1949), 62 (sobre 12.12); E. Schweitzer, *TDNT* VII, 1038-39.

¹⁰⁸ Aunque véase n. 127, *infra*.

un cuerpo formado por identificación con Cristo, mediante el bautismo en un solo Espíritu (1 Cor 12,13)¹⁰⁹, indicaba una identidad basada en algo distinto de la categoría étnica o social: “ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, sino todos uno en Cristo Jesús” (Gál 3,28).

Aun así, reconocer y valorar las semejanzas y las diferencias de las “iglesias” con respecto a asociaciones, cultos y escuelas de la época es algo que exige cierto tiempo a los observadores interesados y a los investigadores.

30.4 Composición social de las iglesias paulinas

Hasta décadas recientes estuvo extendida la opinión de que los primeros grupos cristianos de las ciudades mediterráneas eran predominantemente gentiles y de condición social humilde. La caricatura que hizo Celso¹¹⁰ se solía emplear como confirmación de 1 Cor 1,26¹¹¹ y para presentar a esos grupos como pertenecientes a un movimiento proletario con muy pocos líderes de la talla intelectual de Pablo. Pues bien, esa imagen ha cambiado decisivamente durante esta última generación¹¹².

¹⁰⁹ 1 Cor 12,13: “En un solo Espíritu todos nosotros fuimos bautizados, a fin de formar un solo cuerpo (cf. Rom 6,3; Gál 3,27), ya judíos, ya griegos, ya esclavos, ya libres...”.

¹¹⁰ Celso caricaturiza de este modo el mensaje cristiano: “Sus consignas son como estas: ‘Que no se nos acerque nadie culto, nadie sabio, nadie sensible, porque consideramos males esas cualidades. Pero que venga sin vacilar todo ignorante, todo estúpido, todo inculto, todo niño’. Puesto que ellos mismos admiten que esa es la gente digna de su Dios, muestran no ser capaces de buscar ni convencer a otros que no sean los insensatos, los infames y los estúpidos, ni a quienes no sean esclavos, mujeres y niños” (Orígenes, *c. Celso*, 3.44).

¹¹¹ “No hay muchos sabios, ni muchos poderosos, ni muchos de la nobleza” (1 Cor 1,26).

¹¹² En su *Social Pattern of Christian Groups*, libro que lleva demasiado tiempo olvidado, E. A. Judge se quejaba: “Por desdicha, la estratificación social de los grupos cristianos nunca ha sido investigada debidamente, y quizá sean ya pocas las posibilidades de hacerlo” (51). El propio Judge empezó a remediar esa carencia en su “Early Christians”, 128-135, y sus investigaciones iniciales fueron tomadas por Theisen, *Social Setting*; A. J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity* (Baton Rouge: Louisiana State University, 1977), y Meeks, *First Urban Christians*, cap. 2, con la conclusión de que “las comunidades paulinas reflejaban bastante bien la composición de la sociedad urbana” (73); “los grupos cristianos eran más inclusivos en lo tocante a la estratificación y otras categorías sociales que las asociaciones voluntarias” (79; Gehring, *House Church*, 168-171, está de acuerdo con la conclusión de Meeks). Sobre la diversidad social de la iglesia corintia, véase también A. D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth: A Socio-historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1-6* (Leiden: Brill, 1993), caps. 4-7, y Horrell, *Social Ethos*, 91-101.

a. *Judíos y gentiles*

El hecho de que Pablo se presentase como “apóstol de los gentiles” y que de manera expresa se dirigiese a convertidos gentiles en varias de sus cartas (como enseguida veremos) ha favorecido la idea de que las iglesias paulinas eran predominantemente, e incluso totalmente, gentiles en su composición. En la historia del cristianismo primitivo legada por Baur a las generaciones posteriores¹¹³, los misioneros judíos o judeocristianos figuran típicamente como extraños a las iglesias de Pablo. Esto —hay que subrayarlo— deriva de la visión tradicional de que las comunidades primitivas eran uniformemente “ortodoxas” y que la doctrina que se apartaba de “la verdad del Evangelio” venía siempre de fuera¹¹⁴.

La realidad no era ni mucho menos tan clara, ni tampoco uniforme. Pablo, como hemos visto (§ 29.5b), solía utilizar las sinagogas locales como trampolín para llegar a los “temerosos de Dios” gentiles. Pero Lucas indica que también se convertían muchos judíos¹¹⁵, y estos podrían haber formado parte del grupo nuclear sobre el que empezaron a desarrollarse las primeras iglesias. Es cierto que los miembros de las iglesias de Galacia parecen haber sido gentiles en su mayoría o incluso en su totalidad. Pablo se dirige a los destinatarios de sus cartas de manera general (“vosotros”) como aquellos que antes no conocían a Dios y servían “a los que por su naturaleza no son dioses” (Gál 4,8). Y lo que parece desprenderse es que habían llegado algunos que intentaban persuadir a los destinatarios de Gálatas de la necesidad de ser circuncidados (lo cual queda más explícito en 5,2-3 y 6,12). Precisamente a causa de Gálatas, la tesis de Baur ha seguido ejerciendo una gran influencia. Pero el repetido uso de la primera persona del plural (“nosotros”) en la parte principal del argumento de Gálatas (especialmente en 3,13-14.23-26; 4,3-6) sugiere que Pablo tenía en mente tanto creyentes judíos como no judíos¹¹⁶.

Romanos se asemeja a Gálatas en que aquellos a los que Pablo se dirige (principalmente) son los creyentes gentiles, ahora de Roma; esto queda explícito en 1,5-6 (“a todos los gentiles, entre los cuales también vosotros estáis llamados a ser de Jesucristo”) y 11,13-32 (“os hablo a vosotros, gentiles” [11,13]), y está implícito en 1,13 y 15,7-12.15-16. Pero los “débiles

¹¹³ Véase *supra*, § 20.3a.

¹¹⁴ Cf. § 20 n. 153 y *Jesús recordado*, § 1 en n. 19.

¹¹⁵ Hch 13,43; 14,1; 17,4.11-12; 18,8; 19,9; 28,24.

¹¹⁶ Véase mi *Galatians*, 176-177, 179, 198-200, 213, 216-217; cf. Martyn, *Galatians*, 334-336, aunque este autor piensa que Pablo solo se refería a judíos con el “nosotros” en el que él mismo se incluyó (323).

en la fe” de 14,1–15,6 son muy probablemente creyentes judíos (y antiguos “temerosos de Dios”); sus escrúpulos respecto a alimentos y días sagrados son peculiarmente judíos¹¹⁷. Y una finalidad principal de la carta de Pablo es pedir a los creyentes gentiles que no supongan que ellos han reemplazado a los judíos en los planes de Dios (11,17–24; 12,3.16) y que no desprecien a los creyentes judíos ni hieran su sensibilidad (14,3.10; 14,13–15,6). La implicación es que, como los creyentes gentiles formaban la mayoría en las comunidades romanas, ellos eran los primeros responsables de hacer que los miembros judíos, que constituían la minoría, se sintiesen plenamente aceptados y respetados (14,1; 15,7). Conviene señalar además que las breves alusiones a la historia de Israel que encontramos en 9,6–18 (los patriarcas y el éxodo) y 11,2–4 (Elías) permiten deducir que Pablo suponía un conocimiento considerable de los LXX por parte de las personas a las que escribía; conocimiento que los más de los gentiles pertenecientes a las iglesias de la diáspora solo podían haber adquirido si habían sido instruidos en las Escrituras durante su anterior período de asistencia a las sinagogas como “temerosos de Dios”.

En las cartas a los Corintios, la situación parece ser más bien la misma. La preponderancia de los gentiles en la iglesia o iglesias de Corinto nunca es tan explícita como en Gálatas y Romanos. Pero se deduce claramente de la serie de problemas a los que Pablo hace frente en 1 Corintios, la mayor parte de los cuales presuponen una visión y una retórica poco características de los judíos (1,18–4,20), y de las complicaciones que surgen de relaciones y asociaciones que tampoco son típicas de la práctica judía (caps. 5–6, 8–10)¹¹⁸. Al mismo tiempo, la presencia dentro de la iglesia de Corinto de un grupo que de algún modo se declaraba partidario de Cefas (1,12) plantea la posibilidad de que hubiera en Corinto creyentes judíos que se identificaban en alguna medida con Pedro, quizá a la luz del acuerdo alcanzado entre él y Pablo, tal como se recoge en Gál 2,7–9, y que por tanto estaban en algún grado enfrentados a este¹¹⁹. Pero los datos principales son los relativos a los hábitos gastronómicos de los corintios. Los que carecen de “conocimiento” respecto a la verdadera naturaleza de los ídolos y cuya conciencia no les permite ni siquiera pensar en comer “de lo sacrificado a los ídolos” (8,7–13) eran muy probablemente judíos, puesto que estos se distinguían en el mundo antiguo por su absoluta intolerancia frente a la idolatría¹²⁰. Por eso, nuevamente, debemos pensar en comunidades

¹¹⁷ Véase *infra*, § 33.3f(ii).

¹¹⁸ Cf. *infra*, § 32.5.

¹¹⁹ Cf. *infra*, § 32 n. 170.

¹²⁰ Véase § 32.5c, *infra*.

mixtas, quizá una o dos más bien judías en su composición, pero, eso sí, dentro de una iglesia preponderantemente gentil.

Una mirada a los pasajes de las dos cartas que contienen la mayor parte de los nombres corroboran en cierta medida la imagen que ha emergido. En los saludos de Pablo en Rom 16, tres de las personas mencionadas son judías (Andrónico, Junia y Herodión [vv. 7, 11]), aunque es posible que Áquila y Prisca, María, Rufo y la madre de este (vv. 3, 6, 13) lo fueran también. Y lo mismo cabe decir de los “miembros de la casa de Aristóbulo” (16,10)¹²¹. Es decir, un tercio o más de los mencionados en la parte de los saludos de Romanos eran probablemente judíos. Y en Colosenses dos o tres de los que están con Pablo son identificados como judíos de manera explícita (“de la circuncisión”): Marcos, Jesús Justo y, quizá, también Aristarco (4,10-11). Presumiblemente, pues, funcionaban dentro de la iglesia del lugar en que fue escrita la carta. Solo hay otros tres nombres de los que envían saludos en ella: Epafras, Lucas y Demas (4,12-14).

No debe escapárenos la importancia de estos datos. Primero, porque plantean la cuestión de las relaciones entre las iglesias y las sinagogas. ¿Estaban los creyentes judíos totalmente desligados de la sinagoga o no encontraban incoherente dividir su adhesión entre la “sinagoga” y la “iglesia”, quizá considerando a los creyentes en Jesús el Mesías como un grupo (¡controvertido!) de renovación dentro de la comunidad judía? Aquí hay que tener presente que en una ciudad donde se habían establecido muchos judíos, las sinagogas podían ser muy diversas. En otras palabras, no hay que suponer que las sinagogas (reuniones de judíos) en una gran ciudad tuvieran un carácter homogéneo. Y en ese caso es posible que las primeras iglesias fueran consideradas simplemente como parte de esa diversidad y que, por lo mismo, no se hubiera cuestionado su situación legal¹²².

¹²¹ “Aristóbulo” no era un nombre romano; aparece solo dos veces en *CIL VI* (17577, 29104) (Lampe, *Paul to Valentinus*, 165). Véase n. 140, *infra*.

¹²² La tesis de Telbe es “que la necesidad de legitimidad sociopolítica en la sociedad grecorromana fue imperiosa para el movimiento cristiano no solo desde finales del siglo I en adelante, sino ya a mediados de ese mismo siglo, y que la interacción entre cristianos, judíos y autoridades locales desempeñó un papel destacado en la formación de una específica conciencia cristiana dentro en la Iglesia primitiva” (*Paul between Synagogue and State*). Véase particularmente 73-74: “debíó de tener un interés crucial para ellos [los primeros cristianos] identificarse con las tradiciones y comunidades judías el mayor tiempo posible no solo con objeto de tener el derecho judío de formar organizaciones relativamente autónomas en cuanto a su administración, congregarse semanalmente y recibir exención del trabajo en sábado, sino también para evitar un potencial conflicto con las comunidades del lugar” (73). Contrástese con la persistente tesis de Watson de que el fin de Pablo era establecer una forma de cristianismo separa-

El otro corolario es que en esas comunidades mixtas siempre era probable la tensión a la hora de interpretar “la verdad del Evangelio” no solo en lo tocante a la fe en Jesús, sino también respecto a cómo plasmar esa fe en el culto, en las relaciones de unos con otros, en normas éticas y en interacción con el conjunto de la sociedad¹²³. En otras palabras, las tensiones que cobraron expresión en la consulta de Jerusalén y luego en el incidente de Antioquía (§ 27.2-4) estaban ya cuando menos latentes en esas iglesias. Pero esto no quiere decir que faltasen en comunidades homogéneamente gentiles. Por el contrario, bien podemos imaginar que “la verdad del Evangelio” y las maneras de plasmarla en hechos eran cuestionadas en alguna medida en muchas o casi todas las iglesias. ¡De lo contrario, Pablo no habría escrito la mayoría de sus cartas del modo en que lo hizo!

b. Patronos y benefactores

Aquí tenemos que depender principalmente de 1 Corintios. Esta carta ha demostrado ser un verdadero *tell* literario, que durante la última generación de estudiosos se ha explorado haciendo varias calas, las cuales han revelado aspectos y detalles de una iglesia del siglo I que anteriores generaciones apenas empezaban a comprender¹²⁴. Es claro que no debemos generalizar, dando los nuevos conocimientos por válidos para el resto de

da y marcadamente distinta de la comunidad sinagoga (*Paul, Judaism and the Gentiles* [2007], 51-56, 180-181); este autor, sorprendentemente en un estudio sociológico, no aborda la cuestión de la situación legal de los grupos domésticos cristianos. Contra la opinión de Watson, sería más prudente emplear el término “secta” para denotar un movimiento todavía visto como un subgrupo dentro del judaísmo del Segundo Templo (cf. Qumrán) que para indicar un movimiento que se consideraba completamente separado y distinto de las comunidades sinagogaes (118); cf. un intento de definición más meditado en White, *From Jesus to Christianity*, 129-131.

¹²³ A menudo se menciona la clasificación que hizo Brown de la diversidad dentro de los diversos tipos de “cristianismo judío/gentil”, y que distingue por lo menos cuatro categorías. Grupo 1: “Cristianos judíos y sus convertidos gentiles, que consideraban necesaria la plena observancia de la Ley mosaica, incluida la circuncisión”. Grupo 2: “Cristianos judíos y sus convertidos gentiles, que no consideraban necesaria la circuncisión pero exigían que los convertidos gentiles mantuvieran algunas observancias judías”. Grupo 3: “Cristianos judíos y sus convertidos gentiles, que no consideraban necesaria la circuncisión ni la observancia de las leyes judías (*‘kosher’*) sobre alimentos”. Grupo 4: “Cristianos judíos y sus convertidos gentiles, que no consideraban necesaria la circuncisión ni la observancia de las leyes judías sobre alimentos y que tampoco consideraban importante mantener las devociones y fiestas judías” (Brown / Meier, *Antioch and Rome*, 1-9).

¹²⁴ Progreso bien ilustrado mediante los artículos resumidos y reimprimados en E. Adams / D. G. Horrell (eds.), *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church* (Louisville: John Knox, 2004).

las iglesias¹²⁵, pero, en lo tocante a la composición social de las iglesias paulinas, aquella a la que está dirigida 1 Corintios podría ser muy representativa.

La mayor contribución de Gerd Theissen en esta área fue poner de relieve un aspecto pasado por alto del famoso texto de 1 Cor 1,26¹²⁶. Que no hubiera “muchos” sabios, poderosos o de la nobleza no significaba que la comunidad no tuviera a “nadie” que reuniese alguna de esas condiciones. Por el contrario, había unos cuantos miembros influyentes que procedían de las capas altas de una sociedad muy estratificada. Los “sabios” pertenecerían a las clases acomodadas; una buena educación era casi con certeza un privilegio limitado a quienes tenían bienes de fortuna. Los “poderosos” serían personas con influencia, patronos o clientes de la clase dominante. Los “de la nobleza” eran claramente patricios o miembros de la élite local acostumbrados a desenvolverse en los niveles superiores del gobierno local y regional¹²⁷. Aunque pocos en la iglesia de Corinto, su proyección sería desproporcionadamente mayor que su número. Dentro de la agrupación social que era esa iglesia, inevitablemente serían ellos los más influyentes, la minoría dominante¹²⁸.

¹²⁵ S. J. Friesen, “Prospects for a Demography of the Pauline Mission: Corinth among the Churches”, en Schowalter / Friesen (eds.), *Urban Religion in Roman Corinth*, 351-370, advierte justificadamente contra la generalización de lo que sabemos sobre la iglesia corintia (353-355).

¹²⁶ Theissen, *Social Setting*, cap. 2; la contribución de Judge (n. 112, *supra*) se ha tenido poco en cuenta.

¹²⁷ L. L. Welborn, *Politics and Rhetoric in the Corinthians Epistles* (Macon: Mercer University, 1997), señala que las tres categorías que menciona Pablo “son los mismos términos empleados por escritores griegos desde la época de Solón para designar a las principales clases implicadas en *stasis* [discordia política]” (21).

¹²⁸ Meggit argumenta decididamente en contra de lo que él llama “nuevo consenso” surgido a partir de la obra de Thiessen. Afirma con razón que no había clase media en el mundo antiguo (*Poverty*, 7, 41-53) y previene respecto a usar fuentes de una camarilla extremadamente reducida para sacar conclusiones amplias: “Es preciso construir un contexto de interpretación que intente dar voz a la viva realidad del restante 99% de la población” (12-13; véase también su “Sources: Use, Abuse, Neglect; The Importance of Ancient Popular Culture”, en Adams / Horrell, *Christianity at Corinth*, cap. 19). Pero, en su idea de que 1,27-28 describe a “los miembros de su comunidad, *sin excepción*”, como los necios, los débiles, los plebeyos y los despreciados, rechaza demasiado a la ligera la evidencia de 1,26 (*Poverty*, 99). La afirmación de que todos los cristianos del siglo I eran “pobres”, es decir, gente que “vivía a nivel de subsistencia, o casi, y cuya primera preocupación era obtener lo imprescindible en cuanto a comida, techo y vestido, en una lucha por la supervivencia física” (5), prescinde de datos como los que ofrecemos más adelante, así como de los que se encuentran en 1 Cor 8-10 y 11,17-34 en particular (sobre estos dos pasajes, véase G. Theissen, “Social Conflicts in the Corinthian Community: Further Remarks on J. J. Meggitt, en *Paul, Poverty and Survival*”, *JSNT* 25.3 [2003], 371-391). Stegemann y Stegemann ofrecen

También aquí, un estudio de los nombres que aparecen relacionados con la iglesia corintia nos da una idea de la clase de personas que Pablo tenía en mente:

- Crispo (1 Cor 1,14) había sido *archisynagōgos*, “jefe o presidente de la sinagoga”, en Corinto, según Hch 18,18. Como el mantenimiento de una sinagoga requería dinero, se solía designar para el cargo a una persona acomodada; su papel era equivalente al de los ricos patronos de una asociación¹²⁹.
- Erasto (Rom 16,23) era “el tesorero de la ciudad”, un hombre de cierta influencia¹³⁰; y si él es el Erasto que hizo poner allí un pavimento “a sus expensas”¹³¹, debía de ser su caudal privado muy considerable.
- Estéfanos (1 Cor 1,16; 16,15) tenía una “familia”, que muy posiblemente incluía esclavos¹³², señal segura de posición social y riqueza.

un análisis más realista subdividiendo los dos estratos sociales tradicionales de clase alta y clase baja (*honestiores* y *humiliores*). Así, el estrato superior estaría compuesto de: 1) los pertenecientes a los tres órdenes (senatorial, ecuestre y decurional), 2) los ricos no pertenecientes a un *ordo*, 3) los criados del estrato superior. Y el estrato inferior, el de la gran mayoría, constaría de: 4) los relativamente prósperos y los relativamente pobres (*penētes*) y 5) los absolutamente pobres (*ptōchoi*) (*Jesus Movement*, 288-303). S. J. Friesen, “Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-Called New Consensus”: *JSNT* 26 (2004) 323-361, sugiere, en relación con las iglesias paulinas, una escala de pobreza compuesta de siete categorías, que varían desde una situación muy por debajo del nivel de subsistencia, seguida de otras aún algo por debajo de ese nivel o ya en él mismo, hasta un nivel de estabilidad económica o de superávit moderado, correspondiente a los miembros en mejor situación (337-358). Véase también los exámenes efectuados por D. B. Martin y G. Theissen, así como la respuesta de Meggit en *JSNT* 84 (2001) 51-94; B. Holmberg, “The Methods of Historical Reconstruction in the Scholarly ‘Recovery’ of Corinthian Christianity”, en Adams y Horrell, *Christianity at Corinth*, 225-271 (261-271); y n. 157, *infra*.

¹²⁹ Theissen, *Social Setting*, 74-75. En su objeción, Meggit (*Poverty*, 141-143) no tiene en cuenta el amplio acuerdo entre los especialistas en cuanto a que el pago por el privilegio de ostentar un cargo era parte fundamental del sistema, y la sinagoga descansaba sobre la misma base; véase T. Rajak, “The Jewish Community and Its Boundaries”, en J. Lieu *et al.* (eds.), *The Jews among the Pagans and Christians in the Roman Empire* (Londres: Routledge, 1992), 9-28; Murphy-O'Connor, *Paul*, 267.

¹³⁰ Theissen, *Social Setting*, 75-83; Clarke, *Secular and Christian Leadership*, 46-56; Winter, *Welfare*, cap.10: “administrador municipal” (192). Sugiriendo que Erasto podría haber sido simplemente tesorero “dentro de la iglesia”, Meggit pasa por alto que el texto de Romanos tiene “el tesorero de la ciudad” (*Poverty*, 136). Véase § 32 n. 267, *infra*.

¹³¹ La inscripción está en el museo de Corinto. Para más detalles, véase Furnish, *2 Corinthians*, 25.

¹³² Theissen, *Social Setting*, 87; la observación de Meggit de que poseer esclavos no estaba fuera de las posibilidades de todos los que no pertenecían a la clase alta me-

- Febe (Rom 16,1) de Cencreas (el puerto de Corinto en el Egeo) era *prostatis* (protectora, benefactora) de muchos, entre ellos Pablo; por tanto, también una persona con poder e influencia¹³³.
- Gayo (Rom 16,23) poseía una casa lo suficientemente grande para acoger a “toda la iglesia”¹³⁴.
- Priscila y Áquila (1 Cor 16,19) tenían, al parecer, un negocio¹³⁵ y hospedaron a Pablo en su casa (Hch 18,3; cf. Rom 16,3-5).
- Sóstenes (1 Cor 1,1), el jefe de sinagoga de Hch 18,17(?).
- “Los de Cloe” (1 Cor 1,11) eran probablemente esclavos o trabajadores dependientes¹³⁶.
- Ticio Justo también acogió a Pablo en su casa, según Hch 18,7.

Esta lista comprende una buena parte de las personas mencionadas por su nombre que pertenecían a la iglesia de Corinto¹³⁷. Naturalmente, no debemos suponer que Pablo nombró a todos los que allí se identificaban con el grupo de seguidores Jesús el Mesías; se trata de esa minoría (“no muchos”) a la que él alude en 1 Cor 1,26. Tengamos presente que en toda organización social la élite suele atraer más atención pública que el resto. Sin embargo, el paralelo con la asociación descrita en § 30.3 es llamativo: la iglesia de Corinto aparece como una típica asociación de clase baja (mayoritariamente compuesta de libertos, artesanos y esclavos), con unos cuantos patronos de clase alta. La pertinencia de todo esto será más perceptible cuando realicemos un examen más detenido de 1 Corintios. Porque algunos de los problemas que Pablo aborda en esa carta estaban causados al parecer por varios notables de la iglesia que actuaban de manera desconsiderada hacia otros miembros de ella, y esos problemas eran tanto

rece ser considerada, pero, por otro lado, implica una mayor diferenciación de la que él admite entre las filas del 99% no perteneciente a la élite.

¹³³ Sorprendentemente, Theissen considera a Febe solo una *diakonē* (*Social Setting*, 88), pero véase Meeks, *Urban Christians*, 60. El argumento de Meggitt de que *prostatis* no significa que Febe ejerciese realmente un patronazgo es especioso (*Poverty*, 146-148). Véase, por ejemplo, B. J. Brooton, “Iael *prostatēs* in the Jewish Donative Inscription from Aphrodisias”, en B. A. Pearson (ed.), *The Future of Early Christianity*, H. Koester Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1991), 149-162; también *infra*, n. 169.

¹³⁴ Cf. *supra*, n. 28; Meggitt se desentiende de este dato, similarmente a lo que hace en el caso de Filemón, nn. 35-36, *supra* (*Poverty*, 134-135).

¹³⁵ Dato este también minusvalorado injustificadamente por Meggitt, *Poverty*, 133-134.

¹³⁶ Theissen, *Social Setting*, 92-94.

¹³⁷ Theissen llega a esta conclusión: “La gran mayoría de los corintios que conocemos por su nombre gozaban, probablemente, de buena posición” (*Social Setting*, 95).

más preocupantes por cuanto concernían a influyentes patronos y benefactores de la comunidad¹³⁸.

Simplemente como confirmación de que la iglesia de Corinto no era única en su composición social, conviene recordar que, en Colosas, Filemón, dueño de uno o más esclavos, podía acoger una iglesia en su casa (Flm 2) y que lo mismo hacía en la suya Ninfa(s), en la vecina Laodicea o, quizá, también en Colosas¹³⁹. Como propietarios de bienes (presumiblemente) valiosos, ambos serían de una posición social más alta que muchos otros creyentes de esas ciudades. A conclusiones similares se puede llegar con respecto a los miembros de algunas probables iglesias domésticas, particularmente “los de (la casa de) Aristóbulo” y “los de (la casa de) Narciso” (Rom 16,10.11). Ambos eran nombres comunes, pero el modo en que están formuladas las referencias induce a pensar en gente ligada a casas de personas prominentes. La primera referencia podría ser a criados de Aristóbulo, hermano de Herodes Agripa I¹⁴⁰, y la segunda a criados del liberto Narciso, que había sido uno de los más estrechos colaboradores del emperador Claudio¹⁴¹. Aunque nada indica que Aristóbulo y Narciso fuesen creyentes ellos mismos, los miembros de una casa

¹³⁸ Cf., por ejemplo, 32.5c., *infra*.

¹³⁹ Sobre la poco clara localización de la casa de Ninfa(s), véase mi *Colossians and Philemon*, 284.

¹⁴⁰ Según Josefo (*Guerra*, 2.221), este Aristóbulo murió como persona privada (*idiōtēs*), es decir, como alguien que no ejercía ningún cargo oficial ni tomaba parte en asuntos públicos (LSJ, 819). Él y Agripa habían vivido durante mucho tiempo en Roma (véase *supra*, § 26.5b); por eso es posible que después del regreso de Agripa a Judea, Aristóbulo hubiera sido mantenido apartado (¿bajo vigilancia?) en Roma como garantía de la buena conducta de su hermano. Aunque hubiera muerto (¿a finales de los años cuarenta?) algunos años antes de la composición de Romanos, el personal de su casa podía haber mantenido su identidad como *hoi Aristoboulou*, aun si se hubiera incorporado a otra casa (¿imperial?) (como ya es sugerido por Lightfoot, *Philippians*, 174-175); Moo señala que esta idea es apoyada por la mayor parte de los comentaristas porque Aristóbulo era un nombre raro en Roma (*Romans*, 925 n. 50). El hecho de que Pablo mencione seguidamente a su pariente Herodión (Rom 16,11) quizá suponga un apoyo adicional. Lampe sugiere que la casa de Aristóbulo podría ser uno de los canales a través de los cuales se infiltró el cristianismo en la capital (*Paul to Valentinus*, 165; también “Paths of Early Christian Mission into Rome: Judaeo-Christians in the Household of Pagan Masters”, en S. E. McGinn (ed.), *Celebrating Romans: Template for Pauline Theology*, R. Jewett Festschrift [Grand Rapids: Eerdmans, 2004], 143-148).

¹⁴¹ Juvenal, *Sát.*, 14.329-331; cf. *CIL* 3.3973; 6.15640: “narcisianos”. Tras la llegada de Nerón al trono (54 d. C.), Narciso se convirtió en víctima de la venganza de Agripina (Tácito, *Ann.*, 13.1), y es probable que su casa fuera absorbida por la del emperador (Lightfoot, *Philippians*, 175). Lampe señala que otro liberto de nombre Narciso tenía, según *C.I.L.* 6.9035, sus propios esclavos (*Paul to Valentinus*, 165).

poderosa, precisamente por esa pertenencia, podrían ejercer más influencia que otros dentro de los grupos en los que estuviesen integrados. Y la referencia a “los que trabajan entre vosotros y os cuidan en el Señor” de 1 Tes 5,12 lleva a imaginar personas como Estéfanos en Corinto (1 Cor 16,15), que actuaban como benefactores y ejercían la dirección (*proistamenous*) en la pequeña comunidad tesalonicense. Posiblemente uno de ellos era Jasón, en cuya casa debía de reunirse ese grupo de creyentes (Hch 17,5-7)¹⁴².

c. Esclavos y libertos

La esclavitud era una realidad establecida desde tiempo inmemorial en el mundo antiguo; tan establecida como el servicio doméstico en la Inglaterra victoriana y en otras partes. Nada menos que un tercio de los habitantes de los mayores centros urbanos habrían sido esclavos¹⁴³. Aunque las guerras habían proporcionado la mayor parte de los esclavos (enemigos vencidos) en anteriores generaciones, por la época que nos ocupa los hijos de mujeres en situación de esclavitud se habían convertido en la fuente principal (sin que importase la condición del padre)¹⁴⁴. Otra manera de caer en la esclavitud era ser vendido por no poder pagar una deuda; también venderse para no morir de hambre¹⁴⁵ o incluso para alcanzar un puesto muy deseable en una de las casas importantes¹⁴⁶. Conviene recordar a los lectores del siglo XXI que aún no se había llegado a considerar la esclavitud

¹⁴² El verbo *proistēmi* y el nombre *prostatis* (“favorecedora”, Rom 16,2) proceden de la misma raíz. Ya traduzcamos el verbo en el sentido de “presidir” o en el de “proteger” (BDAG, 870), probablemente está relacionado con la acción de una persona de cierta importancia y medios.

¹⁴³ ¿Cómo estaba de extendida la propiedad de esclavos? Según D. C. Verner, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles* (SBLDS 71; Chico, Scholars, 1983), “no es probable que más del veinticinco por ciento de las familias tuvieran esclavos, ni siquiera en las ciudades del Imperio, donde había mayor número de personas sometidas a servidumbre” (61); Meggitt, en cambio, sostiene que la posesión de esclavos no estaba fuera del alcance de los no pertenecientes a la élite” y que “para quienes se hallaban ligeramente por encima del nivel de subsistencia comprar un esclavo no solo era una operación económicamente factible, sino incluso sensata” (*Poverty*, 129-131). Véase también J. A. Harill, “Paul and Slavery”, en Sampley (ed.), *Paul in the Greco-Roman World*, 575-607 (con bibliografía).

¹⁴⁴ Véase, por ejemplo, W. W. Buckland, *The Roman Law of Slavery* (Cambridge: Cambridge University, 1908; reimpresso en 1970), 397-400; W. L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Filadelfia: American Philosophical Society, 1955) 84-87.

¹⁴⁵ Meggitt, *Poverty*, 60.

¹⁴⁶ Winter, *Welfare*, 154-159.

vitud como esencialmente inmoral y necesariamente degradante e ignominiosa; hubo que esperar hasta el fenómeno de la trata masiva para que esa percepción se instalase en la “civilización” occidental. La esclavitud era simplemente el medio de surtir de mano de obra el nivel inferior de la escala económica. Por otro lado, los esclavos podían ser personas instruidas, y a veces, si sus amos eran personajes de sustancial significación social y poder, desempeñaban funciones de considerable responsabilidad como mayordomos y administradores¹⁴⁷.

Dicho esto, hay que reconocer también que la esclavitud era completamente antitética con respecto a la idealización griega de la libertad, que definía al esclavo como “alguien que pertenece a otro, no a sí mismo” (Aristóteles, *Política* I, 125a.14) y alguien “sin capacidad de decir ‘no’” (Séneca, *De beneficiis* 3.19)¹⁴⁸. Por eso, naturalmente, la libertad (manumisión) constituía la aspiración de todo esclavo¹⁴⁹. Y se alcanzaba con frecuencia. De hecho, una proporción muy considerable de esclavos eran manumitidos antes de cumplir los treinta años de edad¹⁵⁰. La manumisión, sin embargo, no solía ir acompañada de libertad económica; los antiguos esclavos se veían en la necesidad de prestar servicios a los que habían sido sus amos o acababan atrapados en una relación clientelar con ellos que les obligaba a trabajar en su beneficio a cambio de alguna remuneración¹⁵¹. Aun así, no faltaron libertos que llegaron a ser ricos y po-

¹⁴⁷ Véase D. B. Martin, *Slavery as Salvation* (New Haven: Yale University, 1990), cap. 1; “incluso los que eran o habían sido esclavos se hacían propietarios de ellos, especialmente los que en Roma pertenecían a la *familia Caesaris* y habían prosperado gracias a su privilegiado empleo... Los esclavos estaban en casi todos los sectores de la actividad humana, exceptuadas las funciones públicas” (K. R. Bradley, *OCD*³, 1416); “había desemejanzas notables entre los esclavos: los que trabajaban en la agricultura, por ejemplo, eran considerablemente diferentes de los que administraban la hacienda de sus amos” (Stegemann / Stegemann, *Jesus Movement*, 65, también 86-88).

¹⁴⁸ J. A. Glancy, *Slavery in Early Christianity* (Oxford: Oxford University, 2002; Minneapolis: Fortress, 2006), se centra en la común identificación del esclavo como un “cuerpo”, que da a entender la disponibilidad y vulnerabilidad del esclavo a la explotación sexual.

¹⁴⁹ “Es la plegaria del esclavo ser puesto en libertad inmediatamente” (Epicteto 4.1.33).

¹⁵⁰ T. Wiedemann, *Greek and Roman Slavery* (Baltimore: Johns Hopkins University, 1981), 51; S. S. Bartchy, “Slavery”, *ABD* VI, 71 (“se conocen pocas personas llegadas a la vejez en la esclavitud urbana... porque, manumitidos antes, habían muerto a los treinta, cuarenta, cincuenta o más años, ya como libertos”); refutado por Bradley en *OCD*³, 1416 (“probablemente, la mayor parte de los esclavos no alcanzaban la libertad”).

¹⁵¹ Véase, por ejemplo, *NDIEC* 4.103-104. Suetonio refiere que Claudio “redujo de nuevo esos libertos a la esclavitud por ingratos y por haber dado motivo de queja a sus amos” (*Claudio*, 25.1).

derosos, como Narciso y Antonio Palas, ambos secretarios personales de Claudio, y Numerio Popidio Ampliato en Pompeya¹⁵². Y, en Roma, un esclavo manumitido por un ciudadano alcanzaba normalmente la ciudadanía¹⁵³.

Es evidente que un buen número de los primeros cristianos procedían de las filas de los esclavos. Esta realidad está explícita en las últimas cartas paulinas, en la exhortación directa a esclavos y amos como miembros de la misma iglesia (Colosas) (Col 3,22-4,1) y en la carta personal a Filemón sobre su esclavo Onésimo, ya convertido. El “código familiar” de Col 3,18-4,1 parece haber establecido un precedente, seguido por otras cartas, que abarcan desde el final de la primera generación hasta la tercera¹⁵⁴. En todo caso, esos pasajes reflejan, sin duda, una situación que probablemente se daba ya durante los primeros días de la misión paulina. En Corinto, por ejemplo, “los de Cloe” (1 Cor 1,11), así como Fortunato y Acaico (16,17), eran esclavos o libertos¹⁵⁵.

Particularmente interesante, una vez más, es el número de nombres recogidos en Rom 16 que eran corrientes entre esclavos y libertos: Andrónico y Junia, Ampliato, Herodión, Trifena y Trifosa, Pérside, Asíncrito, Hermes, Patrobas, Filólogo y Julia, y Nereo, así como los de las casas de Aristóbulo y Narciso¹⁵⁶. Aunque estos nombres eran comunes entre las personas de origen servil, no podemos suponer que ese era el caso de todos los mencionados en Rom 16. Sin embargo, el hecho de que más de la mitad de los saludados en ese capítulo final podrían ser esclavos o libertos, sugiere claramente que personas que estaban o habían estado sometidas a esclavitud formaban una parte sustancial de las iglesias paulinas. Circunstancia que, por cierto, no se daba solo en estas: algunas asociaciones admitían esclavos, y muchas se componían principalmente de libertos. Pero es probable que las iglesias de Pablo atrajeran de manera constante a gentes de más diversa condición que la mayor parte de los círculos y asociaciones.

¹⁵² Del último de los nombrados hace una viva semblanza R. Harris, *Pompeii* (Londres: Hutchinson, 2003).

¹⁵³ *OCD*³, 609.

¹⁵⁴ Ef 5,22-6,9 (6,5-9); 1 Pe 2,18-3,7 (2,18-21); 1 Tim 2,8-15; 6,1-2 (6,1-2); Tit 2,1-10 (2,9-10); *Did* 4,9-11 (4,10-11); *Bern* 19,5-7 (19,7); *1 Clem* 21,6-9; *IgnPol* 4,1-5,2 (4,3); *Polic* 4,2-3 (los versículos puestos entre paréntesis indican instrucciones a esclavos y/o amos).

¹⁵⁵ Theissen, *Social Setting*, 93; Meeks, *Urban Christian*; Chester, *Conversion*, 242-243; “Fortunato” (“afortunado”) era un nombre muy frecuente en esclavos, y “Acaico” significa “natural de Acaya”.

¹⁵⁶ Los datos son objeto de cuidadoso análisis en Lampe, *Paul to Valentinus*, 170-183.

d. Los pobres

Aunque Theissen y otros llaman justificadamente la atención sobre “no muchos” de 1 Cor 1,26, esto no puede ocultar el hecho de que la gran mayoría de las comunidades paulinas, como la gran mayoría de los que vivían en el Imperio romano, eran pobres. Según las estimaciones más recientes, solo era rica una proporción exigua (sobre el 3%) de la población urbana, y no había clase media. Por lo cual la mayor parte de los miembros de las comunidades paulinas debían de vivir cerca del nivel de subsistencia¹⁵⁷. Sorprende la falta de referencias explícitas a los pobres entre los miembros de las iglesias de Pablo, pero solo hasta que uno se da cuenta de que él y su público daban por supuesta la dura realidad que era para la mayoría la vida diaria. De hecho, la exhortación de 1 Tes 4,11 a trabajar con las propias manos indica que probablemente la mayoría de los creyentes tesalonicenses eran trabajadores manuales, de clase humilde¹⁵⁸.

Un tanto más sorprendente es la falta de hincapié en la ayuda a los pobres, sobre todo a la luz de la importancia que se da a esa ayuda en las Escrituras y en las tradiciones procedentes del mismo Jesús¹⁵⁹. Pero la condición del acuerdo de Jerusalén de “tener presentes a los pobres” (Gál 2,10), aceptada gustosamente por Pablo, se plasmó en la gran prioridad que él dio manifiestamente a la colecta para “los pobres de entre los santos de Jerusalén” (Rom 15,26)¹⁶⁰. Y es difícilmente concebible que Pablo, habiendo mostrado ese interés por los pobres de otra iglesia (aunque fuera la de Jerusalén), no se preocupase al menos lo mismo por los pobres de las suyas. Conviene recordar que, al ofrecer una típica lista de carismas que él desea activos en el cuerpo de Cristo, Pablo habla además de “compartir” y “ejercer la misericordia” (12,8). La idea, obviamente, es la de compartir alimentos, dinero o posesiones, y atender a los enfermos, socorrer a los pobres, cuidar a los ancianos e impedidos

¹⁵⁷ Friesen, “Prospects”, 358-370, matizando así la n. 128, *supra*. Sobre la distinción entre los absolutamente pobres (*ptôchos*) y los relativamente pobres (*penêtes*), véase Stegemann / Stegemann, *Jesus Movement*, 88-92. Sin embargo, J. Becker, “Paul and His Churches”, en Becker (ed.), *Christian Beginnings*, 132-210, piensa que, en las comunidades paulinas, “las personas de la clase media alta [*sic.*] urbana eran proporcionalmente más numerosas que en la población general de una ciudad como Corinto” (170).

¹⁵⁸ Meeks, *Urban Christians*, 64, sirviéndose de E. Best, *Thessalonians* (BNTC; Londres: Black, 1972), 176.

¹⁵⁹ Véase *Jesús recordado*, § 13.4.

¹⁶⁰ Véase *infra*, § 33.4.

y, en particular, dar limosna¹⁶¹. Tampoco las viudas son mencionadas como objeto de especial cuidado antes de 1 Tim 5,3-16¹⁶²; sin embargo, también en este caso es lo más probable que, cuando había viudas en dificultades, las iglesias paulinas reconocieran la responsabilidad de ayudarlas. Dada la humilde condición de la mayoría de los miembros de esas iglesias, la exhortación de Pablo a los corintios a que cada uno “guarde cada semana lo que haya podido ahorrar” como contribución a la colecta (1 Cor 16,2) recuerda la modestísima cuota mensual esperada en muchas asociaciones (para los gastos de entierro) y pone de manifiesto una vez más que, por regla general, son los pobres los más dispuestos a hacer esa clase de aportaciones¹⁶³.

e. Mujeres

Como en el caso de las asociaciones en general, sucede particularmente en relación con el papel de las mujeres en la vida pública: dependemos casi por completo de datos procedentes de inscripciones. Se sabe de mujeres que participaron en asociaciones, sobre todo de carácter religioso¹⁶⁴, pero apenas hay indicios de su pertenencia a asociaciones profesionales¹⁶⁵. Hay noticia de unas cuantas asociaciones que existían exclusivamente para mujeres¹⁶⁶, pero asimismo de mujeres que ejercían funciones en diversas entidades¹⁶⁷, particularmente en asocia-

¹⁶¹ Véase mi *Romans*, 730-732. Ninguna cuota de ingreso o periódica (mensual) estaba prevista para los miembros de las iglesias, a diferencia de lo que era la regla en la mayor parte de las asociaciones (Ebel, *Attraktivität*, 217). Pero el sistema de la “ayuda a los pobres” podría haber requerido alguna donación regular (y no solo de benefactores espontáneos), como podría desprenderse de las instrucciones para la colecta.

¹⁶² La única otra referencia a las viudas en el corpus paulino se encuentra en 1 Cor 7,8.

¹⁶³ Es preciso señalar, sin embargo, que este es el único compromiso económico que contempla Pablo, y no en concepto de cuota semanal o mensual, como era habitual en las asociaciones, sino para una necesidad concreta y en beneficio de otros.

¹⁶⁴ Véase C. E. Schultz, *Women's Religious Activity in the Roman Republic* (Chapel Hill: University of North Carolina, 2006), particularmente cap. 2.

¹⁶⁵ Kloppenborg, “Collegia and *Thiasoi*”, 25.

¹⁶⁶ Poland, *Geschichte*, 289-291; NDIEC IV,15; Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 57-58.

¹⁶⁷ Poland, *Geschichte*, 292-298; McLean, “The Agrippinilla Inscription”, 259-266. Meeks opina que algunos de los nuevos cultos brindaban inicialmente más posibilidades de que las mujeres desempeñaran funciones junto a los hombres que los cultos antiguos” (*Urban Christians*, 25).

ciones religiosas¹⁶⁸. Algunas mujeres también ocupaban puestos en calidad de protectoras y benefactoras¹⁶⁹. Aun así, no era la presencia femenina lo que caracterizaba a las primeras agrupaciones cristianas. Y, obviamente, tampoco la participación activa de la mujer ni su desempeño de funciones directivas¹⁷⁰.

Con todo, ya he señalado que no menos de nueve mujeres fueron en un momento o en otro miembros de lo que podríamos llamar el equipo misionero de Pablo. Representaban, pues, alrededor del veinte por ciento¹⁷¹, proporción notable en una sociedad dominada por los varones. Más aún, varias de ellas parecen haber tenido importantes papeles en las iglesias paulinas:

- Junia (Rom 16,7), la única mujer de la que se sabe que fue nombrada apóstol¹⁷².
- Febe (Rom 16,1-2) protectora (*prostatis*) de la iglesia de Cencreas¹⁷³ y primera persona en la historia del cristianismo en ser nombrada formalmente “diácono”¹⁷⁴.

¹⁶⁸ Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 54-59.

¹⁶⁹ Hay testimonios sobre mujeres que ejercían de *archisynagōgos* y *gymnasiarchos* y actuaban como protectoras (*prostatis* = *patrona*) en el mundo antiguo; véase *NDIEC* IV, 12-13, 15, 214-219, 242-244; VI, 6, 24-27; véase también R. MacMullen, “Women in Public in the Roman Empire”: *Historia*, 29 (1980) 208-218; B. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue* (BJS 36; Chico: Scholars, 1982), especialmente cap. 1; Van der Horst, *Jewish Epitaphs*, 105-109; Brooten, “Iael *prostatis*”, 156-161; Trebilco, *Jewish Communities*, cap. 5; C. F. Whelan, “Amica Pauli: The Role of Phoebe in the Early Church”: *JSNT* 49 (1993) 67-85, utilizando en particular los datos de *CIL* documentados por Waltzing, *Études*; W. Horbury, “Women in the Synagogue”, *CHJ* III, 358-401; R. A. Kearsley, “Women in Public Life in the Roman East: Iunia, Theodora, Claudia Metrodora and Phoebe, Benefactress of Paul”: *TynB* 50 (1999) 189-211; B. W. Winter, *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 173-211; E. A. Hemelrijk, “City Patronesses in the Roman Empire”, *Historia*, 53 (2004) 209-245.

¹⁷⁰ E. S. Fiorenza, *In Memory of Her* (Londres, SCM, 1983), 168-184.

¹⁷¹ Véase *supra*, § 29 en n. 227.

¹⁷² R. Bauckham, *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), cap. 5, hace la sugestiva sugerencia, inevitablemente especulativa, de que Junia era el nombre latino que adoptó esa Juana a la que se hace mención en Lc 8,3 y 24,10 (su marido, Cusa, eligió el nombre de Andrónico); particularmente interesante es su rechazo (172-180) del argumento de M. H. Burer / D. B. Wallace, “Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16,7”: *NTS* 47 (2001) 76-91. Véase *supra*, § 29 n. 82, e *infra*, § 33.3b.

¹⁷³ Véase mi *Romans*, 888-889; y *supra*, en n. 133.

¹⁷⁴ Los Siete son elegidos en Hch 6,2 para servir (*diakonein*) a las mesas, pero no son descritos realmente como diáconos (*diakonoi*). La afirmación de que Febe fue la

- Prisca/Priscila (Rom 16,3-5), a la que se suele mencionar junto con su esposo, Áquila¹⁷⁵, pero antes que a este, lo cual puede representar un indicio de que ella era un personaje relevante por derecho propio.
- María, Trifena, Trifosa y Pérside (Rom 16,6.12), de todas las cuales se dice, en el encargo de saludarlas, que se han “afanado”. Este es un término que Pablo utiliza en otras partes con referencia a personas merecedoras de respeto y sumisión (1 Cor 16,16; 1 Tes 5,12); conviene subrayar que el verbo “afanarse” solo se emplea en relación con estas cuatro mujeres en Rom 16.
- Evodia y Síntique (Flp 4,2-3), que “lucharon a mi lado en la obra del Evangelio”.
- Lidia (Hch 16,14-15), mujer de negocios dedicada al comercio de costosos paños de púrpura; en su casa familiar parece haber acogido tempranamente a la iglesia de Filipos.
- Ninfa (Col 4,15 [¿o es “Ninfas”, un nombre masculino?]), quien también acogió en su casa una iglesia doméstica.
- Además, hay que señalar la participación frecuente de mujeres en la profecía pública en la iglesia de Corinto (1 Cor 11,2-16); se entiende, por tanto, el funcionamiento de mujeres como profetas regulares en 14,29-32, aunque Pablo era bastante reacio a la participación femenina (14,33-36)¹⁷⁶.
- No debemos olvidar la mención por Lucas de “mujeres distinguidas”, “mujeres principales”, que se convirtieron con la predicación de Pablo en Antioquía de Pisidia (Hch 13,50), en Tesalónica (17,4) y en Berea (17,12), y que probablemente pasaron a ser protectoras y benefactoras de las iglesias fundadas en esos lugares.

Estos datos de mujeres que tuvieron una participación activa y funciones de dirección en las iglesias paulinas hay que tenerlos presentes a la hora de evaluar lo que dice Pablo sobre el papel de las mujeres en sus iglesias¹⁷⁷.

primera persona designada diácono (es decir, diaconisa) formalmente depende de que Filipenses sea posterior a Romanos (pero no se dan los nombres de los “diáconos” de Flp 1,1).

¹⁷⁵ Pris(cil)a y Áquila: Hch 18,18.26; Rom 16,3; 2 Tim 4,19. Áquila y Pris(cil)a: Hch 18,2 (¿en este orden porque la pareja es mencionada por primera vez?); 1 Cor 16,19 (¿por la situación en Corinto implícita en 14,33-36?).

¹⁷⁶ Véase *infra*, § 32.5f.

¹⁷⁷ Véase de nuevo § 32.5f, *infra*.

f. La familia cristiana

Una característica de algunas asociaciones era el empleo de nombres como “padre”, “madre” o “hermanos” para referirse a patronos y otros miembros. Los títulos “padre de la sinagoga” o “madre de la sinagoga” son muy frecuentes en las inscripciones¹⁷⁸. Lo mismo se puede decir de las iglesias paulinas. Pablo se equipara en varias ocasiones a un padre de sus convertidos y de sus iglesias, responsable tanto de su disciplina como de su cuidado¹⁷⁹. Y “hermano” es un término que se encuentra más de cien veces en las cartas indudablemente paulinas, por ser la forma habitual de dirigirse Pablo a los otros creyentes¹⁸⁰. Supuestamente, con “hermanos” él quería abrazar a toda la comunidad (¡como se ha venido haciendo en los diecinueve siglos siguientes!); sin embargo, Pablo habla también de “hermanas” en diversos pasajes y en especial llama “hermana” a algunas mujeres que lo acompañan en la fe¹⁸¹. Este uso de Pablo no tendría, pues, nada de particular, aunque Meeks opina que sus cartas “especialmente ricas en lenguaje emocional” y que “el número y la intensidad de las frases afectivas en las cartas paulinas son extremadamente inusuales”¹⁸². Lo más peculiar podría ser, sin embargo, su afirmación de que Cristo, la figura central a la que estaba consagrada toda asociación cristiana, era el hermano primogénito entre los hermanos¹⁸³. Quizá debamos ver en esto un caso más de influencia de la tradición de Jesús, aquí del episodio en el que Jesús era recordado declarando que “quien cumple la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre” (Mc 3,35)¹⁸⁴.

Aún más sorprendente e inusual es que conjuntos familiares eran considerados parte de las iglesias. Ello parece estar implícito en 1 Cor 7,14: los hijos de unos padres creyentes no deben ser vistos como “impuros” ni

¹⁷⁸ Schürer, *History* III, 101; Van der Horst, *Jewish Epitaphs*, 93-94; *JJWE* I, 5; II, 209, 251, 288, 540, 542, 544, 560, 576, 577, 578, 584; Levinskaya, *BAFCS* V, 191-192; *JAGR*, 46-48; P. A. Harland, “Familial Dimensions of Grup Identity II: “Mothers” and “Fathers” in Associations and Synagogues of the Greek World: *JSJ* 38 (2007) 57-79. Sobre la sinagoga de Ostia, véase White, “Synagogues”, 61.

¹⁷⁹ 1 Cor 3,1-2; 4,14-15.17; 2 Cor 6,13; 12,14; Gál 4,19; Flp 2,22; 1 Tes 2,7.11; Flm 10. Pablo llama a los creyentes repetidamente “hijos de Dios” (Rom 8,16-17.21; [9,8]; Flp 2,15).

¹⁸⁰ Véase *supra*, § 20.1(7).

¹⁸¹ Rom 16,1 (Febe); 1 Cor 7,15; 9,5; Flp 2 (Apia).

¹⁸² Meeks, *Urban Christians*, 86; aunque véase n. 49, *supra*; cf. asimismo Schenk, “Selbstverständnisse”, 1375-382, y nótese el “beso santo” (Rom 8,16-17; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12; 1 Tes 5,26).

¹⁸⁴ Rom 8,29; Col 1,18; cf. Rom 8,17; Gál 4,6-7.

¹⁸¹ Véase *Jesús recordado*, § 14.7.

ajenos a la comunidad de “santos”¹⁸⁵. Pero está explícito en el código familiar de Col 3,18–4,1, donde se dirige la palabra directamente a los hijos, como considerándolos presentes en el lugar de lectura de la carta y capaces de actuar responsablemente a pesar de su juventud. Dicho de otro modo, la familia ficticia de la nueva asociación cristiana no estaba concebida para sustituir la estructura familiar normal¹⁸⁶, sino que la idea era subsumir la familia normal en la gran familia que tenía a Dios como Padre y a Jesús como primogénito.

Debemos tener presente que, en la clásica definición aristotélica, la familia era la unidad básica del Estado¹⁸⁷. Podemos decir, en consecuencia, que un movimiento que solía tener como sedes casas familiares y utilizaba la familia como modelo se ajustaba, inevitablemente, a las normas sociales de la época. Esa tendencia se intensificó con la extendida adopción del código familiar de Colosenses y de cartas cristianas posteriores¹⁸⁸. El profundo (pero poco aparente) carácter subversivo de la iglesia doméstica cristiana residía en la subordinación de todas las relaciones al señorío de Cristo.

30.5 Organización de las iglesias paulinas

Pronto se advirtió que las asociaciones romanas muchas veces imitaban la estructura de la administración municipal, con jefes de sociedades que llevaban títulos como *magistri*, *curatores*, *praefecti* o *praesides*, y oficiales con títulos como tribuno o triunviro¹⁸⁹. Los términos *grammateus* (“secretario”) y *tamias* = *quaestor* (“tesorero”) aparecen regularmente¹⁹⁰. *Episco-*

¹⁸⁵ “Santos”, naturalmente, es otro de los términos con los que Pablo designa a los creyentes; véase *supra*, § 20.1 (8).

¹⁸⁶ También Wilson señala que “las asociaciones basadas en la familia... eran una expresión de la vida familiar, no entidades que fueran a reemplazar a la familia” (“Voluntary Associations”, 14).

¹⁸⁷ Véase especialmente Verner, *Household of Gold*, 27-81; también Meeks, *Urban Christians*, 75-77.

¹⁸⁸ Véase mi “The Household Rules in the New Testament”, en S. C. Barton (ed.), *The Family in Theological Perspective* (Edimburgo: Clark, 1996), 43-63; resumido en *Theology of Paul*, 666-667.

¹⁸⁹ Waltzing, *Études* I, 383-425; Dill, *Roman Society*, 267, 269; Bendlin, “*Gemeinschaft*”, 12-13, también 19-24.

¹⁹⁰ Poland señala que el cargo de “secretario” puede “ser considerado propio de todo tipo de asociaciones” y “aún más extendido que el de tesorero” (*Geschichte*, 383, tal como lo cita Klauck, *Religious Context*, 46). Sobre “tesorero”, véase Poland, 375-377, 380-382; Ascough, *Paul Macedonian Associations*, 64 n. 83.

pos (“supervisor”) y *diakonos* (“ayudante”) también están atestiguados¹⁹¹. En inscripciones correspondientes a sinagogas de la diáspora es frecuente leer acerca de *archisynagōgoi*, *archontes* (“jefes”) y *presbyteroi* (“ancianos”)¹⁹²; también, ocasionalmente, de algún *hypēretēs* o *diakonos* (“ayudante”)¹⁹³ o cantor (*psalmo[logos]*, *psalmōdos philonomos*)¹⁹⁴.

Un poco en contraste, las primeras iglesias paulinas parecen haber evitado una multiplicidad de títulos y desestimado todo concepto de cargo formal. El “apóstol” fundador de una iglesia con una autoridad continua en ella –según la visión de Pablo¹⁹⁵– era lo más próximo al presidente de una asociación y al “jefe de la sinagoga”¹⁹⁶. Y en las cartas indiscutidamente paulinas se habla de Febe, *diakonos* (Rom 16,1), y una vez de *episkopoi*¹⁹⁷ y *diakonoi* en el saludo inicial de Filipenses (1,1), aunque no está nada claro cuáles eran sus funciones¹⁹⁸. Pero nada se dice de “ancianos” en las primeras epístolas, a pesar del testimonio de Hechos de que Pablo y Bernabé nombraron ancianos en las iglesias de Galacia (Hch 14,23), con la probable implicación de que esto era lo que hacía normalmente Pablo al fundar una iglesia¹⁹⁹.

¹⁹¹ *Episcopos*: TDNT II, 612-613; BDAG, 379; Poland, *Geschichte*, 373, 448; Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 80-81. *Diakonos*: Poland, 42, 391-392; Ascough, 82-83.

¹⁹² Schürer, *History* II, 434-438; referencias en inscripciones: *archisynagōgos* (*History* III, 14, 15, 22, 23, 32, 34, 66, 68, 73, 82, 92, 100-101); *archontes* (III, 13, 26, 31, 33, 61, 63, 92-95, 98-100); *presbyteroi* (III, 14, 23, 26, 72, 88, 92, 98, 102). Clarke señala que el puesto de *gerousiarch*, jefe del consejo de ancianos, es mencionado en veinticuatro inscripciones (*Serve*, 133). El cargo de *archisynagōgos* no era exclusivo de las sinagogas judías (véase, por ejemplo, NDIEC I, 27; IV, 214-220; Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 79-80; y *supra*, n. 84).

¹⁹³ Schürer, *History* III, 14, 101.

¹⁹⁴ Schürer, *History* III, 26, 81; NDIEC I, 115-117.

¹⁹⁵ 1 Cor 9,1-2; 12,28; 14,37-38; Gál 1,6-9; véase también *supra*, § 29 n. 80.

¹⁹⁶ Pero véase n. 102, *supra*.

¹⁹⁷ “Probablemente, solo *episkopos* se tomó de la nomenclatura jerárquica de las asociaciones” (Meeks, *Urban Christians*, 80).

¹⁹⁸ Hasta que el término pasa a denotar un ministerio regular (1 Tim 3,9-13), el sentido predominante de *diakonos* en el NT es el de persona que presta un servicio a otras (BDAG, 230-231); cf. J. J. Collins, *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources* (Oxford: Oxford University, 1990), que, tras analizar las palabras con *diakon-* en la literatura griega antigua y en los papiros, concluye que las palabras de esta familia léxica aparecen en tres clases de contextos: mensaje, mediación y asistencia a una persona o familia. Véase también J. Reumann, “Church Office in Paul. Especially in Philipians”, en B. H. McLean (ed.), *Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Cristianity*, J. C. Hurd Festschrift (JSNTS 86; Sheffield: JSOT, 1993), 82-91; e *infra*, § 34 en n. 262.

¹⁹⁹ Véase *supra*, § 27 en n. 97. Kirchenschläger proporciona un útil cuadro de ministerios y estructuras reflejadas a lo largo del NT y en los escritos de los padres apos-

La jerarquía que Pablo contempla es “primero apóstoles, segundo profetas, tercero maestros” (1 Cor 12,28), pero, en contraste con los santuarios y las escuelas, profetizar y enseñar se consideran más bien funciones que cargos propiamente dichos²⁰⁰. En las primeras cartas paulinas, el carisma es la profecía misma, la acción de proferir palabras recibidas por inspiración, no una capacidad innata o recibida de Dios que pudiera ser ejercida a voluntad (Rom 12,6; 1 Cor 12,8-10). Y los profetas eran tales porque profetizaban regularmente; la autoridad de sus profecías se debía a su inspiración profética, no a su condición de profetas²⁰¹. Sus profecías debían ser probadas y evaluadas²⁰²; y otros, aunque no reconocidos como profetas, podían también pronunciar una palabra profética autorizada²⁰³. Cabe suponer que los maestros ejercían al respecto una capacidad más aprendida/adquirida, por cuanto eran responsables de reunir, enseñar e interpretar la tradición de la comunidad, reforzando la semejanza de la iglesia con la sinagoga (o con las escuelas filosóficas). Aun así, Pablo parecía concebir el carisma como la *acción* de enseñar (Rom 12,7), carisma que no estaba circunscrito a los maestros (1 Cor 14,26; Col 3,16)²⁰⁴.

¿Qué decir de los líderes individuales y de los grupos dirigentes? Una vez más, el papel y la autoridad del apóstol tenían la primacía a ojos de Pablo. Pero él no parece haber pensado que los profetas y los maestros ejercieran la dirección fuera de las esferas de sus carismas²⁰⁵. Llama mucho la atención que en las preocupantes situaciones de Galacia y Corinto, como también en Tesalónica, Pablo parezca haber sido incapaz de apelar a alguna jerarquía para ejercer la disciplina y autoridad requeridas. ¿Dónde estaban los ancianos que, según Hechos, nombró Pablo en sus comunidades de Galacia? Los ancianos destacan por su completa ausencia de la escena

tólicos (“Entwicklung”, 1335-1336). Pero Kloppenborg advierte acertadamente de que no se debe suponer la existencia de una estructura organizativa uniforme en las iglesias paulinas.

²⁰⁰ “‘Profeta’ solo se usa debidamente para designar a videntes y funcionarios de un santuario oracular establecido; el vidente no ligado a ninguna institución es llamado *mantis* o *chremologos*. Y se aplica más a menudo a quienes ejercen la presidencia en santuarios oraculares que a los verdaderos receptores de la inspiración mántica” (OCD³, 1259).

²⁰¹ Véase mi *Jesus and the Spirit*, 227-233, 280-282. “Su servicio es considerado en todas partes un don directo del Espíritu, y la Iglesia no elige más a sus profetas que a sus apóstoles” (Schweizer, *Church Order*, § 24c).

²⁰² 1 Cor 14,29; 1 Tes 5,19-22.

²⁰³ 1 Cor 11,4-5; 14,1.5.24.31.

²⁰⁴ Véase mi *Jesus and the Spirit*, 236-238, 282-284.

²⁰⁵ ¿A diferencia de la iglesia-madre de Antioquía de Siria (Hch 13,1)? Véase *supra*, § 25 en n. 335.

en Tesalónica y Corinto²⁰⁶, así como en Galacia. En cambio, Pablo se vio en la necesidad de mostrar liderazgo él mismo²⁰⁷. Tenía que abrigar la esperanza de que a alguien le fuera dada una “palabra de sabiduría” (1 Cor 12,8) en las circunstancias tan insatisfactorias a las que se hace referencia en 6,1-6 (6,5) o, más generalmente, que alguien fuera habilitado para proporcionar guía en esas situaciones (12,28)²⁰⁸. Algunos –no tarda él en señalar– han ejercido ese liderazgo e iniciativa. Estéfanos y su familia se han nombrado ellos mismos (*etaxan heautous*) para cierto “ministerio (*diakonia*) de los santos” (16,15); es decir, seguramente habían visto algún servicio del que la iglesia estaba necesitada y ellos habían actuado para hacer frente a esa necesidad sin esperar a que se lo rogasen²⁰⁹. Pablo pide a los creyentes corintios que acepten como líderes y se sometan (*hypotassēthe*) “a esas personas y a todo el que (con el mismo interés e iniciativa) trabaja y se fatiga por vosotros” (16,16). Y similarmente insta a los tesalonicenses: “Os perdimos que respetéis y honréis (*eidenai*) a los que trabajan entre vosotros (16,16), os cuidan en el Señor y os amonestan²¹⁰; tenedlos en la más alta estima y profesadles amor por su trabajo” (1 Tes 5,12-13). Esas personas debían de ser generalmente de clase alta, con tiempo y recursos para asumir responsabilidades directivas²¹¹. Pero una vez más conviene señalar que si Pablo deseaba que sus iglesias concedieran autoridad a esas personas era en virtud de su trabajo y servicio, no a causa de su posición social, ni porque él los hubiera nombrado, ni porque hubieran sido elegidos para algún cargo formal de dirección²¹². En conjunto, la relativa falta de títulos, de puestos oficiales y de normas establecidas formalmente distingue a las iglesias paulinas de las asociaciones típicas de la época²¹³.

²⁰⁶ Aunque si suponemos que los problemas en Corinto eran causados por alguno de los líderes –el patrón o la minoría selecta de la iglesia–, es difícilmente concebible que no hubiera nadie a quien Pablo pudiera recurrir.

²⁰⁷ 2 Tes 3,6-12; 1 Cor 5,1-5; 14,37-40.

²⁰⁸ 12,28: *kybernēseis*, de *kybernētēs*, “alguien que es responsable de gobernar o de pilotar una nave”.

²⁰⁹ ¿Pretendía Pablo que las familias se hicieran cargo de la dirección (así Gehring, *House Church*, 196-210)?

²¹⁰ “Los tres participios griegos... mencionan funciones en vez de cargos” (Meeks, *Urban Christians*, 134).

²¹¹ Theissen, *Social Setting*, 87-88; Meeks, *Urban Christians*, 134.

²¹² Conzelmann, *History*, 106-107. Aquí la cuestión *no* es que Pablo fuese reacio a que creyentes individuales actuaran como líderes, sino que trataba de subrayar el carácter del liderazgo que él creía necesario en esas comunidades carismáticas.

²¹³ Ya notado por Weiss, *1 Korintherbrief*, xxii-xxv. “La más llamativa y obvia diferencia es la ausencia de personas con cargos en Corinto” (Chester, *Conversion at Corinth*, 240).

Igualmente, hay que notar la recomendación de Pablo a las comunidades en conjunto de que asuman como iglesia responsabilidad en cuanto al orden y la disciplina en sus asambleas. La comunidad reunida debía ocuparse del caso de “incesto” en 1 Cor 5,1-5 (5,5-6). La exhortación a respetar a los creyentes que trabajan con afán en Tesalónica va seguida de inmediato también por una llamada a la comunidad en conjunto a “amonestar a los revoltosos, confortar a los desaminados, ayudar a los débiles y ser pacientes con todos” (1 Tes 5,14)²¹⁴. Y la admonición se extiende hasta la conclusión epigramática final, donde Pablo recuerda a los tesalonicenses que es responsabilidad de la comunidad en conjunto examinarlo todo (lo que es presentado como profecía), quedarse con lo que es bueno (en la acción de profetizar) y abstenerse de toda forma de mal (de nuevo con referencia a las profecías) (5,19-22)²¹⁵. Similarmente, en Colosenses es la iglesia como conjunto la que tiene la responsabilidad de la enseñanza y amonestación mutua con toda sabiduría (Col 3,16).

Siempre hay que tener cuidado de no generalizar demasiado a la ligera con los datos que Pablo nos brinda sobre unas cuantas iglesias. Lo que podemos decir es que en las cartas que él les dirigió trasparece de manera persistente la falta de estructuras organizativas y de dirección formalmente establecidas. Por eso es necesario recurrir a expresiones como “comunidad carismática” si queremos percibir adecuadamente lo que Pablo intentaba llevar a cabo y lo que en realidad logró realizar²¹⁶, siempre con la matización de que el resultado parece haber sido un éxito muy empañado ante todo por un alarmante grado de inestabilidad en la iglesia sobre la que sus cartas arrojan una luz más abundante (Corinto)²¹⁷. Hans von Campenhausen describió sumariamente la estructura de la comunidad, tal como la entendía Pablo, “como una asociación libre, que se desarrollaba mediante la viva interacción de dones espirituales y ministerios, sin el beneficio de autoridad oficial ni de ‘ancianos’ responsables”, y todavía esta definición parece estar más cerca de la realidad

²¹⁴ La interpretación tradicional de la Iglesia, todavía en la *Lumen gentium* (§ 12) del Vaticano II, de que las exhortaciones de 5,14-22 están dirigidas a un grupo rector es claramente incompatible con lo que dice el texto realmente, enfocado como está a la generalidad de los “hermanos” de Tesalónica (5,14), o sea, al mismo grupo al que se ha pedido respeto hacia quienes trabajan entre ellos (5,12). Véase Malherbe, *Thessalonians*, 316, y para detalles sobre 5,14, cf. las pp. 316-320.

²¹⁵ *Ibid.*, 332-334.

²¹⁶ “Comunidad carismática” es el término que he usado en *Jesus and the Spirit* (especialmente 260-265) y en *Theology of Paul*, 552-562, también 566-571 y 586 n. 108.

²¹⁷ Véase *infra*, § 32.3-7.

contemplada en las cartas de Pablo que la mayor parte de las demás formulaciones²¹⁸.

30.6 Sus reuniones

¿Qué pensaban de las reuniones de las iglesias paulinas quienes eran ajenos a estas? La cuestión es adecuada, puesto que Pablo preveía, sin duda, la presencia de no creyentes (*apistoi*) y profanos (*idiōtai*)²¹⁹ en una asamblea de creyentes (1 Cor 14,23-24), presumiblemente invitados por un amigo o atraídos de la calle por los sonidos de la reunión a través de alguna puerta exterior abierta. Y, ciertamente, las pequeñas iglesias domésticas crecían con la presencia de amigos, parientes, compañeros de sinagoga, vecinos y colegas, en alguna de sus habituales reuniones o comidas comunitarias²²⁰. Por eso, ¿qué pensaban esos visitantes de lo que habían ido a conocer? Una vez más, dependemos en gran medida de lo que sabemos de la iglesia de Corinto.

a. *El culto regular*

Algunos puntos de comparación son evidentes. La iglesia, como la sinagoga, debía de reunirse al menos semanalmente²²¹. La frase “el primer día de la semana” (1 Cor 16,2) no necesariamente apunta a esa reunión semanal, pero es coherente con la referencia a ella de Hch 20,7 e indica que “el primer día de la semana” tenía una especial significación para los creyentes (cf. Ap 1,10; *Did* 14,1)²²². Conviene tener en cuenta que una

²¹⁸ Von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority*, 70-71; similarmente, Wedderburn, *History*, 135-138.

²¹⁹ Los *idiōtai*, literalmente los que carecen de conocimiento y experiencia del grupo, son distinguidos de los “creyentes” y de los “no creyentes” y por eso, probablemente, el término hace referencia a visitantes interesados o curiosos, aún no iniciados; en asociaciones religiosas, esa palabra se aplica a quienes, no siendo miembros de ellas, pueden participar en los sacrificios (BDAG, 468).

²²⁰ R. J. Banks, *Going to Church in the First Century: An Eyewitness Account* (Beaumont: Christian, 1990), ofrece una reconstrucción imaginativa y bien fundada históricamente.

²²¹ Las asociaciones solían reunirse una vez al mes, aunque también lo hacían con motivo del cumpleaños de los patronos y en días festivos especiales. Al principio de su reinado, Augusto había limitado las reuniones de las asociaciones a una vez al mes, dejando a las sinagogas explícitamente exentas del cumplimiento de esa norma (Cotter, “The Collegia and Roman Law”, 77-79).

²²² Plinio, sobre las reuniones de los cristianos a comienzos del siglo II en Bitinia, simplemente señala que “era su costumbre congregarse un día fijo” (*Ep.*, 10.96.7). Pe-

asamblea regular en domingo evitaba la coincidencia con la reunión sinagoga del sábado, permitiendo a judíos, prosélitos y temerosos de Dios cumplir con su obligación de asistir a la sinagoga y también formar parte de una iglesia doméstica²²³. Además, al no tener el sábado como día de reunión semanal, se evitaba que en lugares con numerosa población judía circulase la idea de que la iglesia era una subunidad de la sinagoga.

Los actos de culto debían de ser reconocibles como típicos de la iglesia para las personas ajenas a ella, particularmente la lectura y la enseñanza, el canto y la oración (1 Cor 14,26)²²⁴. La lectura sería obviamente de la Escritura, aunque sin olvidar la(s) cartas(s) de Pablo²²⁵. Y la enseñanza incluiría, sin duda, la tradición de Jesús y las tradiciones en desarrollo de las iglesias regionales y de otras²²⁶. Podemos suponer con confianza que a menudo se narraban relatos sobre Jesús y los (a menudo sensacionales) hechos de los primeros apóstoles y misioneros, y que se recordaba y recalca-ba la enseñanza básica de Jesús y de los primeros discípulos. También en esto el paralelo con la sinagoga y la escuela filosófica debía de ser muy manifiesto²²⁷. Cantos y oraciones eran asimismo elementos regulares en las

ro nótese también la exhortación de Ignacio a “reunirse más frecuentemente” (*IgnEf* 13,1).

²²³ Como veremos, esta posibilidad de que algunos cristianos asistiesen a la sinagoga en sábado y a la iglesia en domingo se convirtió en un continuo motivo de disputa entre los dirigentes cristianos durante los tres siglos siguientes; cf. tomo III.

²²⁴ *Canto*: véase además 1 Cor 14,15; Col 3,16-17; Ef 5,18-20; véase *Jesus and the Spirit*, 238-239; *Unity and Diversity*, § 35 (“Early Christian Hymns”); Meeks, *Urban Christians*, 144-145. *Oraciones*: cf. también Rom 8,15-16.26-27; 1 Cor 11,4-5.13; 14,14-17; véase nuevamente *Jesus and the Spirit*, 239-242; Meeks, *Urban Christians*, 146-148. Las oraciones informales y diversas ofrecidas por Pablo en sus cartas eran, presumiblemente, típicas de las asambleas, y hay referencias a oraciones que dan alguna idea de su contenido; por ejemplo, Flp 1,9-10.19-20; 4,6; Col 1,9; 1 Tes 1,2-3; 3,9-10; 2 Tes 1,11-12.

²²⁵ Véase Col 4,16; también *supra*, § 28.8d.

²²⁶ Esta práctica está implícita en las alusiones bastante frecuentes que hace Pablo a material de la tradición de Jesús (cf. *supra*, § 21.5) y las prácticas de “todas las iglesias” (§ 29 n. 155), cada una de las cuales supone conocimiento de ambos tipos de tradición en las iglesias locales. Cf. § 30.8, *infra*. “Podemos suponer que las secciones parenéticas de las cartas paulinas se aproximan considerablemente a la clase de exhortaciones que debían de hacerse de manera oral en las reuniones regulares” (Meeks, *Urban Christians*, 147).

²²⁷ Las cartas de Pablo contienen varios ejemplos de exposición midrásica que debía de ser habitual en la sinagoga (no hay razón para suponer que Pablo hubiese cambiado su estilo expositivo al pasar de la sinagoga a la iglesia); véase particularmente Rom 4,3-25 (Gn 15,6), Rom 10,6-9 (Dt 30,12-14), 2 Cor 3,7-18 (Éx 34,29-35); cf. mi *Unity and Diversity*, cap. 5.

reuniones tanto de asociaciones como de *thiasoi*; por eso sería principalmente el contenido, por no hablar del impacto espiritual de la predicación, lo que debía de atraer y cautivar²²⁸.

Los visitantes no necesariamente se sorprenderían del entusiasmo, muy valorado por la comunidad corintia, y por el que ella se dejaba arrebatar con frecuencia, como se colige de varias alusiones en 1 Corintios. Porque, aunque ajenos a la comunidad, seguramente reconocían un tipo de culto que les era familiar.

- 1 Cor 12,2: “Sabéis que cuando erais paganos os dejabais arrastrar hacia los ídolos mudos”. Muy probablemente, esto es una alusión a los recuerdos de los corintios sobre su antigua participación en los misterios dionisiacos²²⁹. A la luz de las referencias subsiguientes, lo que Pablo pretendía era seguramente indicar que la inspiración por el Espíritu debía tener un carácter diferente.
- 14,12: “Por eso, ya que estáis ávidos de espíritus, buscad lo que construye la Iglesia”. Clara alusión al deseo de experiencias de posesión e inspiración, de ser sacados de sí²³⁰.
- 14,23: “Si se reúne, pues, la iglesia entera en un lugar y todos hablan en lenguas, y entran hombres profanos y no creyentes, ¿no dirán que estáis alterados (*mainesthe*)?”. Aunque el verbo *mainomai* podía emplearse coloquialmente (“¡Estás loco!”), el contexto de este capítulo sugiere un estrecho paralelo con la idea de Jn 10,20 (“Tiene un demonio y disparata [*mainetai*]”), de nuevo con posibles connotaciones dionisiacas/báquicas²³¹.

²²⁸ Pablo parece muchas veces consciente de ese efecto: Rom 15,18-19; 1 Cor 2,4-5; 14,24-25; 2 Cor 4,5-6; *plêrophoria*, “con plena convicción” (Rom 15,29 v.l.; Col 2,2; 4,12; 1 Tes 1,5).

²²⁹ “Las fiestas dionisiacas se celebraban en todo el mundo griego... Se caracterizaban por la licencia y disipación ritual, que incluía inversión de los roles sociales, travestismo de muchachos y hombres, peleas de borrachos en las calles, así como alboroto y obscenidad generalizados” (OCD³, 481). Para un estudio reciente, cf. Thiselton, *1 Corinthians*, 912-916. Fue en Corinto donde Pausanias, un siglo después, escuchó la historia de Penteo, que fue despedazado miembro a miembro por mujeres frenéticas en la celebración del misterio de Dioniso (Pausanias, *Descripción de Grecia*, 2.6).

²³⁰ Parece una crítica a un irresponsable entregarse a esas experiencias, despreocupándose de cuál es el espíritu que inspira y con qué efectos (cf. Thiselton, *1 Corinthians*, 1107). Un paralelo moderno sería una irresponsabilidad similar en la experimentación con drogas, donde “colocarse” fuera lo que importase sobre todo lo demás.

²³¹ Cf. BDAG, 610.

Cualesquiera que fueran los hechos precisos, Pablo estaba claramente preocupado por que las reuniones de creyentes en Corinto dieran la impresión de que no eran más que otro culto religioso extático y alterado en busca de experiencias de “fuera de este mundo” para hacer más soportables las dificultades de la vida diaria. Presumiblemente, Pablo era demasiado consciente de la mala publicidad que las reuniones de ciertas asociaciones generaban; al advertir contra “las comilonas y borracheras, lujurias y desenfreno” (Rom 13,13), sin duda, él tenía en mente la mala fama de algunas agrupaciones²³². Así como Pablo trató de evitar el más ligero tufillo a subversión en Rom 12,9-13.10, también en 1 Corintios no quería dejar el menor resquicio que permitiera confundir a la iglesia de Corinto con un grupo de gente fuera de sí, y no tanto para evitar problemas con las autoridades como una mala reputación entre los ciudadanos.

b. La comida compartida

Si de algún modo podemos juzgar por 1 Corintios, las jóvenes iglesias, como la mayoría de las asociaciones, se reunían regularmente para participar en una comida en común: Pablo imagina a los creyentes corintios reuniéndose “para comer (ser partícipes de) la Cena del Señor” (1 Cor 11,20). De hecho, si tomamos 11,18 y 20 más o menos como sinónimos, los corintios se reunían en asamblea con ese fin; su participación en la comida del Señor era lo que los constituía en “iglesia”²³³. Esto no habría sido ninguna sorpresa para alguien ajeno a la comunidad, puesto que las comidas en común parecen haber sido una de las principales características de la mayoría de asociaciones y cultos. La comida en Corinto habría sido considerada como un *eranos*²³⁴. Más adelante (§ 32.5g) veremos que la causa de los problemas en Corinto pudo haber sido precisamente que la comida compartida de aquella comunidad se asemejaba demasiado a la típica cena festiva grecorromana, con los participantes colocados conforme a categorías socioeconómicas. Además, un detalle demasiado poco señalado del discurso de Pablo es que en 10,21 él no duda en trazar un paralelo con las

²³² Similarmente Varrón, *R. R.*, 3.2.16 (en MacMullen, *Social Relations*, 77-78); Filón, *Legat.*, 312; *Flacc.*, 4, 136; véase T. Seland, “Philo and the Clubs and Associations of Alexandria”, en Kloppenborg / Wilson, *Voluntary Associations*, 110-127; también, Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 85-87. Obviamente, las críticas “de fuera” no deben ser tomadas por descripciones objetivas de esas reuniones; cf. *supra*, n. 77.

²³³ Como ya había dicho Pablo: “Porque aun siendo muchos, somos un solo pan y un solo cuerpo, porque todos participamos de un solo pan” (10,17).

²³⁴ Véase *supra*, n. 76.

comidas que tenían lugar en templos o en la mesa de Serapis²³⁵. Fue precisamente lo estrecho del paralelo lo que llevó a Pablo a subrayar que los creyentes corintios no podían sentarse a la mesa de esos ídolos y a la mesa del Señor.

Otros aspectos de esas comidas compartidas requieren comentario. En primer lugar, no está claro que las comidas en común de la iglesia se celebrasen tan a menudo como una vez a la semana, ni que Pablo tuviera en mente las ocasiones en que la comunidad entera se congregaba “en el mismo lugar” (11,20): quizá las reuniones de toda la iglesia eran menos frecuentes, habiendo entre ellas otras más pequeñas en pisos y casas. Presumiblemente, puesto que los creyentes se reunían en la vivienda de alguien, el anfitrión en la comida sería el dueño de la casa. Una vez más, hay que preguntarse si cada una de las reuniones era “para comer la Cena/Fiesta (*deipnon*) del Señor” (11,20). El lenguaje de Pablo podría implicar que solo algunas de las reuniones eran para una comida compartida y que los creyentes se congregaban también para otros fines (cf. 14,26)²³⁶. O bien se podría entender que cada vez que se reunía la comunidad “en un mismo lugar” era para una de esas comidas.

No debemos dejar de señalar que “la Cena del Señor” era una comida completa, que empezaba –podemos suponer– de la manera judía, con la bendición, partición y compartición del pan. Pablo deja explícito que la copa era compartida “después de cenar” (11,25)²³⁷. La cuestión no está del todo clara, ya que la palabra “cena” en “la Cena del Señor” es un término anticuado y más conducente a confusión que descriptivo²³⁸. La palabra griega utilizada por Pablo en 11,20 es *deipnon*, referente a la principal comida del día, tomada al final de la jornada. Sin duda, las iglesias, como las asociaciones en general, debían buena parte de su capacidad para atraer

²³⁵ Cf. n. 78, *supra*.

²³⁶ Así, por ejemplo, Becker, *Paul*, 252.

²³⁷ Véase particularmente O. Hofius, “The Lord’s Supper and the Lord’s Supper Tradition: Reflections on 1 Corinthians 11.23b-25”, en B. F. Meyer (ed.), *One Loaf, One Cup: Ecumenical Studies of 1 Cor. 11 and Other Eucharistic Texts* (Macon: Mercer University, 1993), 75-115; también mi *Theology of Paul*, § 22. Como señalo allí, la referencia implícita de Pablo a una sola comida comprendida entre la partición del pan y la copa “después de cenar” resta fuerza a la idea de que él contemplaba en 1 Cor 11 una comida en dos fases: 1) la comida propiamente dicha, compuesta de varios platos y seguida de un descanso; 2) un “simposio” (conversación y “copa”) (610-611), como sostiene Lampe, “Eucharist”, 37-40.

²³⁸ En algunas culturas, la “cena” es solo una comida muy ligera tomada antes de ir a la cama. El término hoy día mucho más empleado, “eucaristía”, tiene aún mucho menos que ver con la idea de una comida completa.

afiliados al buen ambiente que generaban esas cenas (así como a la oportunidad de disfrutar de alimentos mejores de los que muchos podían tomar en casa). El carácter de comida completa de “la Cena del Señor” tiene un importante corolario teológico: puesto que podemos decir que la Cena del Señor en Corinto era una comida sacramental (cf. 10,16), una importante consideración es que la sacramentalidad comprendía la comida entera, empezando con el pan compartido y terminando con la copa compartida. Precisamente, la compartición era parte del carácter religioso del acto²³⁹; a juicio de Pablo, toda la comida debía ser compartida en consciente recuerdo de la última cena de Jesús y, como en las primeras reuniones de Jerusalén, probablemente en consciente continuación de las comidas de Jesús celebradas en común²⁴⁰.

Un aspecto final digno de mención es uno que ciertamente llamaría la atención del visitante ocasional o interesado. Se trata de la ausencia de toda libación en honor de los dioses o del dios patrón en particular. Como ya hemos señalado, era característico de otras asociaciones celebrar sus comidas en un templo. En las asociaciones religiosas, los sacerdotes de la deidad correspondiente desempeñaban un papel destacado²⁴¹, y sabemos que judíos de la diáspora nacidos en familias sacerdotales conservaban el título de “sacerdote”²⁴². Pero los primeros cristianos rechazaban cualquier vínculo con un templo, no reconociendo siquiera, al parecer, dependencia alguna del templo de Jerusalén. Comer carne de animales sacrificados en los templos locales era para ellos abominable. No hacían libaciones a ningún dios. No nombraban sacerdotes ni honraban a nadie como tal²⁴³. Sus ritos de la partición del pan y del vino compartido debían de parecer, en comparación con los de los cultos locales, muy anodinos o incluso afrentosos para los antiguos dioses. ¿Merecían siquiera ser considerados un culto religioso? Su veneración por Jesús y su adoración del Dios único (que los judíos también confesaban) ciertamente los constituía en un culto según

²³⁹ El tema de la compartición es aquel en el que se hace mayor hincapié en 10,16-30: *koinōnia*, “participación/compartición”, 10,16 (dos veces); *koinōnos*, “socio, partícipe”, 10,18-20; *metechō*, “participar, tener parte”, 10,17.21.30; para más detalles, cf. *Theology of Paul*, 615-620.

²⁴⁰ Véase *Jesús recordado*, § 14.8 y *supra*, § 23.2d.

²⁴¹ Como se ve, por ejemplo, en la normativa de la asociación báquica de los *Iobacchi*: “El sacerdote celebrará debidamente las funciones habituales en la asamblea y en el aniversario, y antes de la asamblea hará la ofrenda de vino por el retorno de Baco y pronunciará el sermón” (111-116; Meyer, *Ancient Mysteries*, 98).

²⁴² Schürer, *History* III, 22, 23, 34, 61, 95, 99.

²⁴³ Lohse, *Paulus*, 145; véase mi *Theology of Paul*, § 20.3: “Community without Cult” (543-548).

la taxonomía de la época. Pero debía de parecer a muchos una extraña clase de culto, ¡y quizá muy atractivo por la misma razón!²⁴⁴

c. ¿Una o más reuniones?

Un problema persistente que emerge de 1 Corintios, el único escrito del que podemos servirnos ampliamente para estudiar las iglesias paulinas en la primera generación, es cómo enfocar la relación de los caps. 10–11 con los caps. 12–14. ¿Eran todas las reuniones una combinación de dos finalidades: celebrar el culto y tener una comida compartida? Lo más probable es que se tratase de reuniones distintas, quizá celebradas en diferentes días de la semana²⁴⁵. Mientras que el capítulo 14 parece aludir a asambleas culturales, con participantes que llegan más o menos juntos (14,26), el capítulo 11 se refiere a personas que hacen acto de presencia en diferentes momentos (11,33), ocasionando las dificultades consiguientes. Esto concuerda con la noticia de Plinio, a comienzos del siglo II, de que los cristianos de Bitinia se reunían dos veces en su día especial: antes del amanecer, para el culto, y más tarde para una comida en común (*Ep.*, 10.96.7). Por otro lado, no debemos suponer que cada vez que se juntaban los primeros cristianos tenían una reunión formal; las acogidas a visitantes, las salidas en grupo durante el buen tiempo y las comidas colectivas informales brindarían numerosas oportunidades para compartir la fe y explorar sus implicaciones.

Todo esto deja sin resolver la cuestión de si no creyentes y profanos eran admitidos a la Cena del Señor. De 14,23-24 cabe deducir que existía esa posibilidad cuando los creyentes se juntaban como iglesia, pero acaso la admisión se limitaba a reuniones de carácter cultural. Al mismo tiempo, no debemos pensar que las comidas compartidas tenían un carácter especialmente sagrado que impedía la participación en ellas de no creyentes y profanos²⁴⁶. ¿Era cada comida compartida “la Cena del Señor”? ¿Se partía el pan y se bebía el vino durante todas ellas “en memoria” de Jesús (11,24-25)? Ya hemos observado la misma ambigüedad con respecto a las referencias de

²⁴⁴ Cf. Judge, “The Social Identity of the First Christians”, 212; también “Did the Churches Compete with Cult Groups?”, en J. T. Fitzgerald *et al.* (eds.), *Early Christianity and Classical Culture*, A. J. Malherbe Festschrift (NovTSupp 110; Leiden: Brill, 2003), 501-524; Barton / Horsley, “Hellenistic Cult Group”, 39-40; Meeks, *Urban Christians*, 140.

²⁴⁵ Klauck, *Hausgemeinde*, 37; Gehring, *House Church*, 171-173; véase el breve estudio de Gnlika, *Die frühen Christen*, 302-303.

²⁴⁶ Rom 14,6 claramente deja entender que se daba gracias a Dios en todas las comidas.

Lucas a la “partición del pan”²⁴⁷. Y sería indebidamente precipitado suponer que la hospitalidad que un matrimonio como Áquila y Priscila ofrecían a hermanos de fe y a otras personas era de un carácter marcadamente distinto (a sus ojos) del que tenían las comidas compartidas cuando toda la iglesia se reunía en un mismo lugar²⁴⁸. Se viera o no la mesa del Señor como una oportunidad de evangelizar en aquellos primeros años, podemos estar bastante seguros de que la hospitalidad cristiana dio como resultado que muchos invitados y visitantes llegasen a compartir la fe de sus anfitriones.

Por último, debemos preguntarnos si los primeros grupos cristianos pedían y obtenían permiso para sus reuniones²⁴⁹. No hay indicio alguno de que lo pidiesen, ni siquiera en las exhortaciones políticamente sensibles hechas a los creyentes de la capital del Imperio (Romanos). Lo más probable es que supusiesen o esperasen que sus reuniones, dado el pequeño número de asistentes, no atrajeran sospechas²⁵⁰ o que siguieran acogidos a las autorizaciones concedidas a la sinagoga por César y sus sucesores²⁵¹. Esta es la implicación de lo narrado en Hechos sobre la reacción de las autoridades romanas frente a la secta de Jesús en los primeros días: los desacuerdos que tuvieron como consecuencia que algunos creyentes se reunieran separadamente de la sinagoga eran “discusiones sobre palabras y nombres y cosas de vuestra Ley [la de los judíos]”; ellos debían resolver sus disputas internas sin crear problemas a las autoridades (Hch 18,15)²⁵². Esta parece ser la situación más verosímil durante la misión de Pablo en el Egeo²⁵³. El vínculo con la comunidad judía (al menos percibido como aún existente por los “de fuera”) seguramente daba a los temerosos de Dios y luego a otros aspirantes gentiles la tranquilidad de que no ingresaban en

²⁴⁷ Véase de nuevo § 23.2d.

²⁴⁸ La situación inversa (creyentes invitados de un no creyente) se plantea en 1 Cor 10,27-30, donde los creyentes pueden dar gracias por lo que han recibido (10,30).

²⁴⁹ Véase *supra*, nn. 80, 81.

²⁵⁰ “¿Pasaban con éxito los cristianos la inspección ‘informal’ de las autoridades locales por ser su héroe judío y apelar a una tradición que los hacía parecer una asociación judía?” (Cotter, “Collegia”, 88).

²⁵¹ Esta posibilidad –que fueran miembros de una sinagoga/asociación judía– es lo que presumiblemente habría permitido que los creyentes se librasen de la obligación del culto imperial (Winter, *Welfare*, 136-143).

²⁵² La generalización de Malherbe parece justa: “En el siglo I, los cristianos eran criticados por razones sociales más que políticas” (*Social Aspects*, 21); véase *supra*, § 29.4d, e *infra*, § 31.4c.

²⁵³ El “impuesto judío” (el impuesto del templo) no fue para las autoridades un asunto del que se ocuparan (quiénes debían pagar, identificándose así como judíos) hasta después de la destrucción del templo de Jerusalén; véase tomo III.

una asociación política que pudiera hacer que sus nombres aparecieran en alguna lista de potenciales agitadores.

30.7 Líneas divisorias

La sociología nos enseña que la identidad grupal y las líneas divisorias del grupo son mutuamente complementarias²⁵⁴. El grupo está constituido por los límites que lo configuran como tal y lo distinguen de otros grupos. Los límites son parte de la definición del grupo e indispensables para la identidad grupal. Esta es más clara cuanto más claros son los límites, y más imprecisa o ambigua cuanto mayor imprecisión o ambigüedad hay en las líneas divisorias. Los antropólogos sociales han señalado que el cuerpo humano es una imagen de la sociedad: así como el cuerpo es un sistema limitado, la sociedad se puede definir como cuerpo por sus límites²⁵⁵. Por eso Pablo, al definir como “el cuerpo de Cristo” o como “un solo cuerpo en Cristo” las iglesias que fundó en diversos lugares, señala implícitamente la existencia de un sistema limitado y un claro sentido de identificación entre los elementos que lo integran y de diferenciación con los sistemas ajenos a él²⁵⁶.

Ha quedado de manifiesto casi desde el comienzo de este estudio que el surgimiento de la secta de Jesús dentro del judaísmo del segundo templo entrañó un cuestionamiento de sus líneas divisorias, con la consiguiente ruptura o superación de ellas²⁵⁷. Algo similar supuso la misión de Pablo, y conviene examinar esa cuestión particularmente en este capítulo, una vez vistas las iglesias que él fundó y cómo estas debieron de parecer a otros. Dado el carácter judío de los primeros misioneros y del Evangelio que predicaban, ¿qué perfiles tenían los grupos a los que se unían los convertidos? ¿Cuáles eran las líneas divisorias que definían la identidad de los grupos, y que los convertidos debían pasar al hacerse miembros de alguno de ellos?

Había, en efecto, varios límites, y no debemos suponer que todos eran de la misma clase o funcionaban del mismo modo. Podemos distinguir, por ejemplo, límites:

²⁵⁴ Una lección que aprendí años atrás de H. Mol, *Identity and the Sacred* (Oxford: Blackwell, 1976): “Son precisamente las líneas divisorias... las que proporcionan el sentido de identidad” (57-58).

²⁵⁵ Particularmente influyente ha sido la obra de Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (Londres: Barrie & Jenkins, 1973).

²⁵⁶ Cf. Meeks, *Urban Christians*, 94-96.

²⁵⁷ Véase *Jesús recordado*, § 14.8, y *supra*, al final de § 24.7a; también mi “Boundary Markers in Early Christianity”, en J. Rüpke (ed.), *Gruppenreligionen im römischen Reich* (S'IAC 43; Tübinga: Mohr Siebeck, 2007), 49-68.

- *Rígidos*, que era necesario pasar una vez y para siempre, como condición *sine qua non* para integrarse en el grupo.
- *Variables*, en los que los diferentes miembros del grupo atribuían diferentes valores a las creencias, tradiciones o ritos que supuestamente compartían todos ellos.
- *Permeables*, a través de los cuales los miembros podían pasar en uno y otro sentido.
- *No-exclusivos*, que permitían la pertenencia a más de un grupo.
- *Modificables*, al endurecer o suavizar un grupo las exigencias para ser miembro de él²⁵⁸.

a. El bautismo

La línea divisoria más obvia de la asociación religiosa centrada en Jesús como Señor era el bautismo en el nombre de ese Jesús. Pablo no parecía dar una enorme importancia al rito del bautismo (1 Cor 1,14-17), pero no tenía dudas sobre el poder del simbolismo (bautizados en la muerte de Cristo) y podía dar por supuesto que todos aquellos a los que escribía, y no solo los de Roma, habían sido bautizados (Rom 6,4). Si había algo indispensable para la pertenencia a las iglesias paulinas, era el bautismo “en el nombre de Jesucristo”. Ese acto ritual, probablemente realizado la mayor parte de las veces en grupo o en un contexto público²⁵⁹, sería exigido para poner de manifiesto el paso por el convertido de la línea divisoria al entrar en la nueva secta.

Toda asociación religiosa en tiempos de Pablo tenía seguramente alguna forma de rito de iniciación. Ya he señalado que la escuela de la historia de las religiones pensaba que el bautismo cristiano o el significado que le atribuía Pablo procedía de los cultos místéricos de entonces, y he subrayado las diferencias minimizadas demasiado a la ligera por los estudiosos de esa escuela²⁶⁰. Muy pertinente en este caso es la probabilidad de que los ritos de purificación y los cultos místéricos correspondiesen a la preparación

²⁵⁸ Meeks prefiere hablar de “puertas en los límites” (*Urban Christians*, 105-107). Aquí, por supuesto, deja de ser aplicable el paralelo con el cuerpo.

²⁵⁹ No conocemos las circunstancias en las que se celebraban los bautismos en los primeros tiempos del cristianismo. Las referencias de Hechos sugieren un acto público o al menos no secreto (2,41; 8,12-13.38; 10,47-48; 16,15; 18,8; 19,5), aunque el bautismo del propio Pablo pudo haber sido más bien privado (9,18) y el de su carcelero en Filipos tiene lugar por la noche (16,33: “sin dilación”). Véase Meeks, *Urban Christians*, 150-152.

²⁶⁰ Véase *supra*, § 20.3b.

para la iniciación, y no a la iniciación misma, y de que los ritos iniciáticos fueran mucho más complejos, con “partes de recitación, partes de exhibición y partes de representación”²⁶¹. De todas formas, el hecho de que la incorporación a una iglesia requiriese ese rito de iniciación no habría extrañado a los no pertenecientes a ella. Tampoco su significación en lo relativo a que el neófito se convertía así en servidor del Señor exaltado nombrado en la ceremonia²⁶². Ni tampoco la idea de que mediante ese rito se pasaba de algún modo de la muerte a la vida²⁶³. Y si “manifestaciones del Espíritu”²⁶⁴ (entre ellas palabras inspiradas y hechos extraordinarios)²⁶⁵ acompañaban regularmente la iniciación cristiana²⁶⁶, ni siquiera esto habría parecido fuera de lo común a quienes presenciaran esos acontecimientos. Las principales diferencias habrían sido percibidas como la exclusividad y concomitante transformación moral que implicaba el rito cristiano. Mientras que un individuo podía ser iniciado en más de un culto místico, el bautismo suponía una iniciación en Cristo que hacía imposible considerar la pertenencia a la iglesia simplemente como una entre varias lealtades afines o antagónicas; solo hay que recordar al respecto las reconvenções de 1 Cor 1,11-13 y 10,14-23. Y aunque la iniciación en otro culto podía tener pocas consecuencia sociales y morales, o ninguna²⁶⁷, el bautismo suponía la aceptación de una identidad grupal claramente distinta (el cuerpo de Cristo [12,13]) y una drástica transformación moral (6,9-11).

Equivalente al bautismo, para los prosélitos que entraban en el judaísmo, era, claro está, la circuncisión. Como ya hemos visto, esta era consi-

²⁶¹ OCD³, 716; véase Burkert, *Ancient Mystery Cults*, cap. 4; Klauck, *Religious Context*, 86-89; Meeks, *Urban Christians*, 152-153.

²⁶² Véase *supra*, § 23.2a; si el bautismo “en el nombre de” reflejaba realmente la imagen bancaria de la transferencia de un valor a la persona nombrada (como hoy escribimos un cheque a nombre de alguien) (detalles y bibliografía en BDAG, 713), entonces esto también habría parecido bastante normal en el mundo comercial en el que Pablo podía moverse con cierta soltura.

²⁶³ Cf. lo referido por Lucio: “El mismo rito de la dedicación era realizado a la manera de una muerte voluntaria y de una vida obtenida a través de la gracia” (Apuleyo, *Metamorfosis*, 11.21); traducción de J. G. Griffiths, *Apuleius of Madauros: The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)* (Leiden: Brill, 1975), 52.

²⁶⁴ Empleo la frase de Pablo, *phanerosis tou pneumatou* (1 Cor 12,7), que él, evidentemente, veía como sinónima de “diversidad de carismas”, “diversidad de ministerios” y “diversidad de actividades” (12,4-6).

²⁶⁵ Gál 3,2-5; 1 Cor 1,5-7; 12,13, como el medio de entrar en la vida y en la actividad del cuerpo carismático de Cristo. Las imágenes ofrecidas en Hechos (2,1-4; 8,17-18; 10,44-46; 19,6) no están muy alejadas de lo que Pablo parecía tener en mente. Véase mi *Jesus and the Spirit*, cap. 8.

²⁶⁶ Más consideraciones al respecto en mi *Theology of Paul*, § 16.3-4 y 17.2.

²⁶⁷ Chester, *Conversion at Corinth*, 270-271.

derada, si no la única, una característica definitoria del “judío”²⁶⁸. Hemos visto también que Pablo ya no creía necesaria la circuncisión para los gentiles creyentes en Jesús, postura que mantuvo a lo largo de su misión²⁶⁹. Esto induce a pensar que él había llegado a entender que el bautismo en el nombre de Cristo debía reemplazar a la circuncisión (un caso claro de abandono de una línea divisoria para sustituirla con otra). A veces se dice que Pablo desechó dos de los ritos exigidos tradicionalmente al prosélito (la circuncisión y el sacrificio en el templo) y conservó solo el tercero (el bautismo de prosélitos)²⁷⁰. Pero no hay sólidos indicios de la existencia del bautismo de prosélitos en época anterior a la destrucción del templo. Lo más probable es que fuera introducido con posterioridad al año 70, quizá en lugar del sacrificio en el templo, que ya no podía ser ofrecido. Antes de la destrucción, donde había baños rituales y las purificaciones rituales eran practicadas con regularidad, podemos suponer que también se purificarían los prosélitos. Ahora bien, nada indica que la primera inmersión en un *miqvé* se entendiera como una iniciación, como una ceremonia de paso de línea divisoria²⁷¹. Y esas consideraciones habrían sido mucho menos relevantes para los judíos de la diáspora que, aun viviendo lejos del templo, podían esperar ofrecer allí culto, al menos ocasionalmente. El deseo de alguna clase de purificación ritual lo habrían entendido bien los judíos practicantes, pero la efectiva sustitución de la circuncisión con el bautismo de los convertidos gentiles llevada a cabo por Pablo debió de ser un importante factor en la ruptura con las sinagogas locales que solía producirse tras establecer él nuevas iglesias.

b. Otros límites

Pablo parece haber puesto el acento además en otras líneas divisorias. La *fe en Cristo* era también, presumiblemente, otra condición *sine qua non*,

²⁶⁸ Pablo emplea la palabra “circuncisión” para designar al conjunto de los judíos; véase *supra*, § 27.2a y n. 117.

²⁶⁹ Véase *supra*, § 27.3d y 27.5, y nótese Gál 5,2-6; 6,15; 1 Cor 7,19; Rom 2,28-29; Flp 3,3.

²⁷⁰ Pero, como explica Collins, “la exigencia del bautismo y del sacrificio no está atestiguada antes de finales del siglo I” (“A Symbol of Otherness, 171). La idea de que el bautismo era el equivalente a la circuncisión desempeñó un papel central en la argumentación de Calvino a favor del bautismo de infantes (*Instituciones*, 4.16.3-5).

²⁷¹ Véase Beasley-Murray, *Baptism*, 18-31; L. H. Schiffman, “At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism”, en E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition* (Filadelfia: Fortress, 1981), 115-156; R. L. Webb, *John the Baptizer and Prophet* (JSNTS 62; Sheffield: Sheffield Academic, 1991), 122-128; S. J. I. Cohen, “The Rabbinic Conversion Ceremony”, en *Beginnings of Jewishness*, 198-238.

el complemento del bautismo que expresaba esa fe (como se desprende de Rom 10,9-10)²⁷². De ahí la característica aplicación del nombre “creyentes” a los miembros de las nuevas iglesias²⁷³, denominación significativa aun cuando fuera empleada solo dentro de la comunidad, por cuanto no necesitaba ser ampliada mencionando el ser celestial en el que ellos creían²⁷⁴. Al mismo tiempo, evidentemente se percibía que la fe invocada constituía una especie de clarificación, matización o modificación (¿cuál es la palabra más adecuada?) de la exigencia judía de que los prosélitos se unieran a la confesión de la existencia de un solo Dios (Dt 6,4). Esto no habrían dejado de notarlo los creyentes judíos y los temerosos de Dios convertidos, puesto que la adaptación de la *Shemá* en 1 Cor 8,6 es obvia para toda persona familiarizada con Dt 6,4²⁷⁵. En este caso hubo una variación de límites cuando el pleno significado de quién era Jesús y cuál su relación con Dios se convirtió en materia de reflexión cada vez más honda. No parece que Pablo viera la identificación de las iglesias con Cristo (el cuerpo de Cristo) como un sustituir o relegar a Dios, el límite definitorio fundamental (como el bautismo había sustituido de hecho la circuncisión), sino que entendía la fe en Cristo como un completar la fe judía tradicional en un solo Dios²⁷⁶.

La *identidad étnica* del pueblo elegido es otro límite puesto en cuestión al cumplir Pablo su encomienda de llevar la Buena Noticia de Jesús a los gentiles. Sin duda, este asunto preocupaba a Pablo, pero él no lo abordó en detalle hasta su importante Carta a los Romanos (caps. 9–11), como veremos más adelante (§ 33.3e). ¿Era este un caso de límites abolidos, superados o redefinidos? Y mientras que Pablo pudo aceptar sin problemas el tercer marcador de identidad del judaísmo, el templo de Jerusalén²⁷⁷, su actitud hacia la Ley mosaica, el cuarto “pilar del judaísmo”²⁷⁸, es mucho más ambigua de lo que normalmente se cree, como también veremos más adelante (§ 33.3d).

²⁷² Véase *supra*, § 29.7f.

²⁷³ Véase *supra*, § 20.1(5).

²⁷⁴ Pero véase el comentario de Lane Fox en § 20 n. 30, *supra*.

²⁷⁵ Para un breve examen y análisis cf. Thiselton, *1 Corinthians*, 636–638.

²⁷⁶ Razón por la que, sin duda, Pablo no vio inconveniente en adaptar la *Shemá* en 1 Cor 8,6, ni en citar los textos escriturísticos sobre Yahvé en referencia a Cristo; véanse anteriores consideraciones en § 23.4d, h y § 29.7d; también mi *Theology of Paul*, 244–260.

²⁷⁷ Cf. especialmente 1 Cor 3,16–17; 6,19; 2 Cor 3,7–11; 6,16; Gál 4,25. Para un estudio reciente, véase A. L. A. Hogeterp, *Paul and God's Temple: A Historical Interpretation of Cultic Imagery in the Corinthian Correspondence* (Lovaina: Peeters, 2006), parte 3.

²⁷⁸ Véase mi *Partings*, cap. 2 (“The Four Pillars of Second Temple Judaism”).

En particular, debemos señalar de nuevo que la hostilidad de Pablo a la *idolatría* y a las *relaciones sexuales ilícitas (porneia)* se mantuvo tan firme e inflexible como la de cualquier comunidad judía tradicional²⁷⁹. Él hacía tanto hincapié en la necesidad de santidad²⁸⁰ y en el correspondiente alejamiento de la moral típicamente gentil como cualquiera de sus predecesores judíos de la diáspora²⁸¹. En cambio, si 1 Corintios puede servir de guía, otros miembros de las iglesias paulinas tenían una actitud más relajada respecto a la participación en comidas festivas en templos de ídolos (1 Cor 8) o sobre unirse a prostitutas (5,9–6,20). Los límites en lo relativo a esto eran variables dentro de las distintas iglesias, conforme a los diversos puntos de vista de sus miembros.

Tras lo que ya hemos dicho sobre la importancia de las *comidas compartidas* en la comunidad local así como en la iglesia, no debe sorprendernos que las mayores tensiones surgieran sobre esta cuestión. En lo tocante a las leyes judías que regían las comidas, el mismo Pablo nuestra alguna variación en su enseñanza. Intransigente al respecto en Antioquía (Gál 2,11–17)²⁸², muestra mucha más flexibilidad en las circunstancias muy distintas que, evidentemente, conoció en Roma, invitando a quienes mantenían opiniones dispares sobre la cuestión a ser tolerantes y aceptarse mutuamente (Rom 14,1–15,6). Pero más pertinente para el presente estudio es la evidencia de tensiones dentro de la iglesia corintia, o entre algunos miembros de ella y Pablo, sobre las relaciones con la comunidad más amplia en la que la iglesia estaba inserta. Los miembros de la élite social inevitablemente se sentirían en el compromiso de asistir a fiestas y actos ciudadanos que entrañaban sacrificio a uno o más dioses y de participar en comidas festivas en uno u otro de los templos importantes de la ciudad. Aquí el problema era el de los grupos y los límites de algún modo coinci-

²⁷⁹ Sobre su actitud hacia la idolatría, cf. Rom 1,23; 1 Cor 8,4; 10,14.20–21; 1 Tes 1,9. Pablo era tan ferozmente crítico con la libertad sexual abusiva practicada en el helenismo como el autor de la Sabiduría de Salomón (Rom 1,21–27). A los cristianos corintios, Pablo los insta a “huir de la *porneia*” (1 Cor 6,18) y a arrojar de ellos a los licenciosos (5,13). La *porneia* es la más prominente de “las obras de la carne” y en sus listas de vicios (Gál 5,19; también Ef 5,3; Col 3,5; 1 Tes 4,3).

²⁸⁰ Así como el epíteto “santos” (*hagioi*) (véase *supra*, § 20.1[8]), el lenguaje relativo a santificación/elección aparece regularmente en las cartas de Pablo: *hagiazem*: Rom 15,16; 1 Cor 1,2; 6,11; 7,14; 1 Tes 5,23; *hagiasmos*: Rom 6,19.22; 1 Cor 1,30; 1 Tes 4,3–4.7; 2 Tes 2,13. Dado que el bautismo suponía una purificación, la implicación era que se trataba de una limpieza de impureza anterior (cf., por ejemplo, 1 Cor 6,9–11).

²⁸¹ “El énfasis en la parénesis de Pablo no es, sin embargo, en el mantenimiento de límites, sino en la cohesión interna” (Meeks, *Urban Christians*, 100–101).

²⁸² Véase *supra*, § 27.4–5.

dentes. Los creyentes que fueran también miembros de la élite social o clientes de figuras políticamente destacadas se sentirían arrastrados en direcciones opuestas. ¿Era la solución cortar una atadura u otra, o retirarse detrás de una línea divisoria exclusiva?²⁸³ ¿Debían los amigos de ciudadanos encumbrados e influyentes volverles la espalda, renunciando a las oportunidades que una relación social continua podía ofrecer para el testimonio y la predicación? Como veremos, el intento de Pablo de cuadrar este círculo se cuenta entre los consejos más interesantes dados por él a los cristianos (§ 32.5e).

La cuestión de las líneas divisorias no fue resuelta durante la misión de Pablo en el Egeo. Es más, podríamos decir que nunca se ha resuelto definitivamente. Pero, por esta misma razón, las situaciones que inicialmente la plantearon y los primeros esfuerzos —de Pablo y de otros— por abordarla de un modo teológico y socialmente responsable resultan sumamente instructivos para las generaciones posteriores.

30.8 La red cristiana

Un aspecto que probablemente diferenciaba a las iglesias paulinas de las asociaciones religiosas y de otras de la época era la conciencia de pertenecer a un movimiento que se iba extendiendo por el mundo mediterráneo, en una interconexión debida en buena parte a Pablo. Por ejemplo, las sociedades vecinales y las profesionales (de comerciantes y de artesanos) solían ser de carácter muy local²⁸⁴. Y los adeptos de cultos religiosos como el de Isis, pongamos por caso, conocían la existencia de muchos santuarios y templos dedicados a su diosa, pero los indicios de que considerasen necesario mantener comunicación con otros templos son esencialmente escasos²⁸⁵. Las escuelas filosóficas, con una gran presencia en

²⁸³ Pablo presenta las comidas en los templos y las comidas de la iglesia como mutuamente excluyentes (1 Cor 10,20-21), pero mientras que esa visión impedía a un creyente asistir a las primeras, ¿era óbice para que un no creyente asistiera a las segundas? Como ya hemos señalado, Meeks subraya la exclusividad de los grupos cristianos, en contraste con la apertura característica de las asociaciones voluntarias (*Urban Christians*, 78; tesis apoyada por McCready, "Ekklesia", 62).

²⁸⁴ "Aunque nada sugiere la existencia de vínculos extralocales entre las asociaciones profesionales, hay notables excepciones" (Kloppenborg, "Collegia and *Thiasoi*", 27 n. 19), pero véase también Harland, *Associations*, 36.

²⁸⁵ "Una vez establecidos, los cultos locales permanecían en gran medida autónomos y podían tomar formas muy divergentes de una localidad a otra" (Wilson, "Voluntary Associations", 3). Chester, en diálogo con R. S. Ascough, "Translocal Relationships among Voluntary Associations and Early Christianity": *J ECS* 5 (1997)

todo el mundo grecorromano, mantenían en cambio una notable interconexión²⁸⁶. En cuanto a los miembros de las sinagogas, presumiblemente tenían muy viva conciencia de practicar su religión como consecuencia de ser nativos de un Estado (Judea) centrado en su templo²⁸⁷, institución a la que ellos pagaban el impuesto correspondiente en reconocimiento de dependencia.

No sabemos en qué medida comunicaba Pablo su visión y estrategia general a las iglesias del Egeo, pero sus cartas presentan varios indicios de que inculcó un sentido de pertenencia a una extensa red de iglesias, así como de responsabilidad con respecto a ellas, con las comunidades de Jerusalén como iglesia madre.

- El saludo de Pablo a los santos de Corinto les recuerda que ellos están llamados a contarse entre “cuantos en cualquier lugar invocan el nombre del Señor Jesucristo” (1 Cor 1,2). Y también en sus referencias explícitas a “todas las iglesias” tenía él esta perspectiva en mente²⁸⁸.
- Los elogios epistolares de Pablo a las iglesias a las que escribía no deben considerarse meramente formales. Elogia a los romanos porque su fe es alabada “en el mundo entero” (Rom 1,8). Similarmente a los tesalonicenses, porque se han convertido en un ejemplo para todos los creyentes de Macedonia y Acaya; su fe ha llegado a ser conocida en todos los lugares, donde se sabe cómo se desarrolló la exitosa acción evangelizadora de Pablo en Tesalónica (1 Tes 1,7-9); aman a los hermanos de toda Macedonia (4,10). Similarmente encomia a los colosenses por lo que él ha oído de su fe y amor (Col 1,4). El orgullo de Pablo por su táctica de mantenerse a sí mismo era conocido no solo en Corinto, sino también “en la región de Acaya” (2 Cor 11,10)²⁸⁹.

223-241, apunta que algunas asociaciones, especialmente de artistas dionisiacos y atletas, tenían conexiones extralocales, pero que no dejaban de representar la excepción (*Conversation at Corinth*, 257-259). Véase también el intento de Ascough de demostrar la existencia de vínculos extralocales en el caso de muchas asociaciones (*Paul's Macedonian Associations*, 91-100).

²⁸⁶ Mason, “Philosophiai”, 39.

²⁸⁷ Los decretos citados por Josefo (*supra*, n. 90) regularmente hacen referencia a Hircano, sumo sacerdote de los judíos (*Ant.*, 14.185-267; 16.160-179).

²⁸⁸ Véase *supra*, § 29 n. 155.

²⁸⁹ También Jervell señala que quienes califican una tradición como Hch 18,12-17 de “tradición local” pasan por alto el hecho de que la resolución allí consignada debió de ser importante no solo para la comunidad local, sino también para otras; “la información sobre la misión habría sido pasada no solo a la comunidad de envío, sino que sería parte de la predicación misionera en el establecimiento de nuevas comunidades. De este modo se habría difundido la tradición local” (*Apg.*, 463).

- El hecho de que Pablo pudiera saludar en Romanos a tantas personas, a las que obviamente conocía, implica que se había reunido varias veces con ellas en su misión anterior; es decir, que los había visto en lugares distintos de Roma. Esto significa a su vez que ellos se habían trasladado a Roma o iban allí con frecuencia²⁹⁰.
- Los viajes del propio Pablo por la red de sus iglesias no deben considerarse excepcionales. Apolo no era el único maestro en visitar (algunas de) las iglesias paulinas; 1 Cor 9,5 implica que “los otros apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas” también viajaban ampliamente, y los llegados a las iglesias de Galacia, Corinto (2 Cor 10–13) y Filipos (Flp 3,2) podrían asimismo haber viajado una distancia considerable.
- Igualmente, la existencia de numerosos mensajeros entre Pablo y sus iglesias –“gente de Cloe”, Estéfanos, Fortunato y Acaico, Tito (Corinto)²⁹¹, Timoteo (Tesalónica), Epafrodito (Filipos)²⁹², Tíquico, Onésimo y Epafras (Colosas)– indica que había un intenso y extenso sistema de comunicación entre Pablo y sus iglesias y también, posiblemente, entre las iglesias mismas²⁹³. De manera similar, las “cartas de recomendación” a las que se hace referencia en 2 Cor 3,1 presuponen la temprana introducción de un sistema mediante el cual los creyentes recibían cartas con las que presentarse a las iglesias que visitasen en el curso de sus viajes.
- Pablo dice en varias ocasiones que “oye” o “se oye” tal o cual información, que evidentemente circulaba por las distintas iglesias²⁹⁴; de

²⁹⁰ Véase *supra*, § 28 n. 65.

²⁹¹ Theissen señala que de las diecisiete personas o círculos de personas nombrados en conexión con Corinto, nueve efectuaron viajes (*Social Setting*, 92).

²⁹² Nótese la frecuencia de comunicación implícita en Flp 2,19–30: 1) la nueva de la prisión de Pablo había llegado a Filipos; 2) Epafrodito había sido enviado con lo entregado para Pablo por los filipenses; 3) la noticia de la enfermedad de Epafrodito estando con Pablo había llegado a Filipos; 4) probablemente (aunque no necesariamente), Epafrodito había recibido a su vez noticia de la preocupación de los filipenses por su enfermedad; 5) Pablo estaba a punto de enviar de vuelta a Epafrodito; 6) esperaba enviar también a Timoteo y, más aún, 7) esperaba ir él en persona. Asimismo, le debió de ser comunicada a Pablo información de las tensiones implícitas en Flp 4,2–3.

²⁹³ Malherbe habla de “la formación de una red a través de la cual se transmitía la información sobre las iglesias” (*Social Aspects*, 65); McCready hace referencia a un artículo de T. A. Robinson, quien señala que “las iglesias primitivas fomentaban los vínculos intereclesiales de un modo que contrastaba sustancialmente con las asociaciones voluntarias” (*Ekklesiä*, 63).

²⁹⁴ 1 Cor 5,1; 11,18; Gál 1,23; Flp 1,27.30; 2,26; 4,9; Col 1,4.9; 2 Tes 3,11; Flm 5.

lo cual se deduce que había una transmisión regular de noticias entre él y sus iglesias, así como entre estas.

- Aunque, obviamente, en esta etapa Pablo no pensaba en una “Iglesia” universal y consideraba las diferentes comunidades como el cuerpo de Cristo en la ciudad correspondiente (1 Cor 12,27)²⁹⁵, el sentimiento de estar cada una unida corporalmente con Cristo debió de unir las a todas ellas entre sí.
- La colecta que durante muchos meses estuvo realizando Pablo para los pobres de la iglesia jerosolimitana representó un notable ejemplo de organización que involucró a numerosas iglesias –“las asambleas (así, en plural) de Galacia” (1 Cor 16,1), “las asambleas de Macedonia” (2 Cor 8,1) y de Acaya (Rom 15,26; 2 Cor 9,2)– y que debió de requerir numerosos viajes entre esas iglesias²⁹⁶. Probablemente, sin embargo, tan solo se hizo de la red cristiana un uso más intenso de lo normal.

Así pues, no debemos pensar equivocadamente que, porque usaba el término *ekklēsia* para las distintas comunidades cristianas, Pablo consideraba independiente y autónoma a cada una de ellas. Es cierto que el concepto de la Iglesia como el cuerpo universal de Cristo no aparece en el corpus paulino hasta las últimas cartas (podría ser más bien una ampliación ajena que una expresión de su propio pensamiento)²⁹⁷. Pero desde luego Pablo no veía las iglesias como desvinculadas unas de otras. Porque cada una de ellas representaba a Cristo y porque los miembros de cada una formaban cuerpo de Cristo en el lugar donde estaba radicada (1 Cor 12,27), compartían una misma identidad. Además, Pablo había fundado diversas iglesias. Si alguien tenía derecho a llamarse su apóstol era *él mismo*, su padre en Cristo, y esperaba que compartieran rasgos correspondientes a su común origen. El Evangelio que les había inculcado era todo lo que predicaban los apóstoles al fundar iglesias (1 Cor 15,11). Su repetida apelación en sus cartas a los Corintios a lo que era verdad para “todas las iglesias” implicaba una identidad compartida. Y esa identidad incluía un sentimiento común de estar en deuda con la iglesia madre, la de Jerusalén, sentimiento equivalente a la identidad expresada en las sinagogas judías de la diás-

²⁹⁵ Véase mi *Theology of Paul*, 540-541, 550-552.

²⁹⁶ Rom 15,25-28; 1 Cor 16,1-2; 2 Cor 8-9; cf. Hch 20,4. Nótese la habilidad de Pablo en la utilización de un grupo de iglesias para incitar a otro grupo a emularlas (2 Cor 8,1-7; 9,2-4).

²⁹⁷ Véase mi “The Body of Christ’ in Paul”, en M. J. Wilkins / T. Paige (eds.), *Worship, Theology and Ministry*, R. P. Martin Festschrift (JSNTS 87; Sheffield: JSOT, 1992), 146-162; también *infra*, § 34 en n. 337 y § 37.1d.

pora con su pago del impuesto anual al templo. Pablo no utilizó mucho la idea de que los nuevos grupos de creyentes eran “el pueblo de Dios”²⁹⁸, pero su convicción de que como “llamados por Dios” habían sido injertados en el olivo de Israel (11,17-24) implicaba la creencia en la identidad colectiva de los creyentes, judíos y gentiles, sobre la que fueron desarrolladas las últimas cartas paulinas.

30.9 Conclusión

¿Cuál era, pues, la atracción que ejercían las primeras iglesias cristianas en un mundo en el que una asombrosa gama de asociaciones, cultos religiosos y escuelas filosóficas, por no hablar de las sinagogas, ofrecían compañía, entretenimiento, seguridad ante la perspectiva de la muerte y enseñanza para un mejor vivir? Ninguna respuesta por sí sola puede incluir toda la variedad de factores y de casos individuales. Pero, a la luz de las suposiciones fundadas expuestas anteriormente, podemos aventurar como las más probables causas de esa atracción:

- El impacto transformador y hondamente emotivo del mensaje de Pablo, frecuentemente perceptible en sus cartas. La “conversión” en el sentido pleno de la palabra suponía para muchos un profundo cambio de vida, una experiencia de renovación, transformación, purificación, iluminación y liberación²⁹⁹. Las experiencias de amor, alegría y paz a las que regularmente se refiere Pablo debieron de ser lo bastante comunes para que esas referencias encontraran resonancia en los destinatarios de sus cartas³⁰⁰. Naturalmente, los cristianos atribuían todo esto al espíritu de Dios.
- Harnack subraya justificadamente las impresionantes experiencias del Espíritu y sus dones, como se indican en pasajes como Gál 3,5 y 1 Cor 12 y 14; la derrota de los demonios mediante exorcismos; la promesa de curación de las enfermedades, y el cuidado y las ayudas que en aquellas iglesias recibían los enfermos, los pobres y los esclavos³⁰¹.

²⁹⁸ Rom 9,25.26; 11,1-2; 15,10; 2 Cor 6,16.

²⁹⁹ Rom 8,2; 12,2; 1 Cor 6,9-11; 2 Cor 3,12-18; 4,6; Gál 5,1.

³⁰⁰ Rom 5,1.5; 8,6; 14,17; 15,13; 2 Cor 5,14; Gál 5,6.22; Flp 2,1-2; 4,7; Col 1,8; 3,15; 1 Tes 1,3; 3,6.12; 2 Tes 1,3.

³⁰¹ Harnack, *Mission*, libro 2, caps. 2-5. El estudio de este autor se extiende a lo largo de tres siglos, pero pasajes como Rom 12,6-8; 15,19; 1 Cor 12,8-10.28 y Gál 3,5 y 6,2 indican lo suficiente sobre la primera generación. El impacto de los milagros, particularmente de los exorcismos, es subrayado por McMullen, *Paganism*, 95-96 (“cra eso

- No debemos subestimar la poderosa atracción de una esperanza de vida inmortal, garantizada por la resurrección de Cristo y tan vivamente puesta de relieve en 1 Cor 15.
- Un sentimiento de vinculación y pertenencia a quien ya había vencido a la muerte; de participación de su relación filial con Dios tanto en experiencia como en práctica vivida (Rom 8,14-17; “en Cristo”).
- La atracción que siempre había ejercido la sinagoga sobre las personas de intensa religiosidad, ahora potenciada al convertirse en fascinante centro de ella la figura de un judío crucificado y resucitado (y con la inmersión en su enseñanza)³⁰², y sin la inhibidora exigencia de la circuncisión y de una judaización total.
- Lo completo de la “oferta” cristiana, en la que excepcionalmente entraba, como si dijéramos, lo más atractivo de cada uno de los otros modelos: vida después de la muerte, experiencias espirituales auto-trascendentes, el goce de comidas en común, el consuelo y satisfacción de la devoción religiosa, y la estimulación mental de la instrucción en textos sagrados y tradiciones de validez probada³⁰³.
- No debemos sobrevalorar, pero tampoco excluir, la posibilidad de que lo que atraía a algunos de los miembros más pobres fuera la perspectiva de asistir a reuniones donde disfrutar de una buena comida o al menos bastante mejor que la suya habitual (caso frecuente en la historia de la evangelización; recordemos los asiáticos que, en tiempos no tan lejanos, se “convertían” para asegurarse el arroz).
- Hay que tener en cuenta también otros factores socioeconómicos. Por ejemplo, Meeks subraya la posibilidad de que muchos de los miembros más activos y prominentes del círculo de Pablo sufrieran de “incompatibilidad con su alta posición”, en cuyo caso “los grupos

lo que producía conversiones; no hay ninguna otra cosa atestiguada”), y Peter Brown, *The World of Late Antiquity from Marcus Aurelius to Muhammad* (Londres: Thames & Hudson, 1971), 55 (citado por Ashton, *Religion*, 166-170).

³⁰² Nock niega que la imitación de Jesús fuera un factor en la atracción del cristianismo (*Conversion*, 210), pero no tiene en cuenta el efecto continuo –en honor a la verdad, no tan manifiesto– de la tradición de Jesús y de los evangelios luego escritos.

³⁰³ Cf. Nock: “El éxito del cristianismo es el de una institución que unía el sacramentalismo y la filosofía de la época. Satisfacía la mentalidad inquisitiva, la aspiración a escapar al destino, el deseo de seguridad en el más allá. Como el estoicismo, ofrecía un modo de vida y proporcionaba el sentimiento de estar bien integrado en el universo, pero, a diferencia del estoicismo, hacía esto lo mismo por las personas cultas que por las ignorantes. También satisfacía necesidades sociales y representaba una garantía contra la soledad” (*Conversion*, 210-211).

cristianos podrían haberles servido como oportuno refugio” de la angustia y soledad que antes experimentaban³⁰⁴.

- En términos más generales hay que mencionar asimismo la disposición de los grupos cristianos a acoger en sus filas a personas —e incluso familias completas— sin reparar en posición social, raza ni sexo³⁰⁵, y a inculcar la idea de que todos, a pesar de esas diferencias, formaban una “familia” y que importaban a Dios, a Cristo y a todos los demás creyentes.

Todo esto, “presumiblemente”, está comprendido en el elogio paulino del Evangelio como “una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree, del judío primero, pero también del gentil” (Rom 1,16).

³⁰⁴ Meeks, *Urban Christians*, cap. 2 y p. 191.

³⁰⁵ “Una de las claves del éxito de las comunidades cristianas hay que buscarla en su apertura a los no cristianos de ambos sexos... La apertura es una característica de las comunidades cristianas y al mismo tiempo la gran diferencia con respecto a las asociaciones paganas: entre los cristianos no hay restricciones de admisión por criterios de sexo y origen social” (Ebel, *Attraktivität*, 215-216).